1

• Akar Historis dan Awal Pembentukan Islam •

SEJARAH KEBUDAYAAN ISLAM INDONESIA
Jilid I

Pengarah:
1. Menteri Pendidikan dan Kebudayaan
2. Direktur Jenderal Kebudayaan

Penanggung Jawab:
Endjat Djaenuderadjat

Penulis:
Abdul Hadi WM
Azyumardi Azra
Jajat Burhanudin
Muhamad Hisyam
Setyadi Sulaiman
Taufik Abdullah

Riset Ilustrasi:
Amurwani Dwi Lestariningsih
Isak Purba
Siti Sari
Hermasari Ayu Kusuma
Tirmizi

Tata Letak & Desain:
Iregha Kadireja
Martina Safitry

Sumber Cover: Yayasan Lontar,
Sumber Peta: KITLV

Penerbit
Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan,
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta - 10270
Tel./Fax.: 021-572 5044

CETAKAN 2015

ISBN: 978-602-1289-00-6
ISBN: 978-602-1289-01-3

Masjid Baiturrahman, Nanggroe Aceh Darussalam.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Masjid Sultan Muhammad Salahuddin, Bima.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

SAMBUTAN

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Mengawali sambutan ini, marilah kita senantiasa memanjatkan puji dan syukur kehadirat Tuhan Yang Maha Kuasa, Allah SWT, atas perkenan rahmat dan hidayahNya, sehingga kita semua masih di karuniai kesehatan, kekuatan dan kesempatan untuk terus melanjutkan pengabdian kita kepada bangsa dan Negara tercinta.

Perkembangan peradaban Islam Indonesia berkaitan erat dengan dinamika Islam di belahan dunia lain. Sejarah peradaban Islam Indonesia menampilkan cirri dan karakter yang khas, relative berbeda dengan perkembangan peradaban Islam di wilayah-wilayah lainnya, seperti Afrika, Eropa dan Amerika.Penyebaran Islam di Indonesia dilakukan secara damai dengan pendekatan lebih inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal.

Menyebut Wali Songo dalam penyebaran Islam di negeri ini tentu merujuk pada bagaimana Islam masuk sebagai sesuatu yang diakrabi masyarakat. Sunan Kalijaga misalnya melakukan penyebaran Islam melalui medium wayang kulit. Yang pada saat itu bahkan masih memuat cerita Pandawa dan Kurawa yang bicara tentang kebaikan dan keburukan.

Perjalanan penyebaran Islam ini kemudian bergeliat dengan kebudayaan lokal, sebut saja tatkala munculnya Pakem Pewayangan Baru berupa adanya unsur ajaran Islam. Lakon Jimat Kalimasodo misalnya atau yang lebih banyak terjadi adalah dengan menyelipkan cerita-cerita Islam pada epos pewayangan.

Islam menjadi begitu bersahabat karena datang lewat sebuah keseharian masyarakat. Masyarakat yang menonton wayang kemudian dapat menerima langsung ajaran Islam dengan sukarela. Beragam medium penyebaran Islam itu sedang mengirim sebuah pesan bahwa spirit keuniversalan pokok ajaran Islam tetap membuka ruang keunikan dan tidak menafikan kekhasan peradaban muslim ketika berjumpa dan berhadapan dengan realitas sejarah dan sosial budaya masyarakat.

Oleh karena itu dapat dimengerti peradaban Islam Indonesia menampilkan ciri dan karakter yang relative berbeda dengan peradaban Islam di wilayah-wilayah peradaban muslim lainnya. Kekhasan ini memiliki kecenderungan kuat untuk lebih akomodatif dan inklusif terhadap tradisi dan praktek-praktek kebudayaan lokal.

Sejarah peradaban Islam juga tak bisa dilepaskan dari aspek kebangsaan kita. Islam memberi kontribusi terhadap terbentuknya integrasi bangsa. Yang menjadi penting adalah peran Islam sebagai pembentuk jaringan kolektif bangsa melalui ikatan ukhuwah dan silaturahmi para ulama di Nusantara. Jaringan ingatan dan pengalaman bersama ini pada akhirnya menumbuhkan rasa kesatuan dan solidaritas *(ummatan wahidatan)* sehingga melahirkan perasaan sebangsa dan setanah air.

Perjalanan peran Islam di Indonesia adalah penting untuk menjadi sebuah pelajaran. Buku ini berikhtiar untuk melakukan hal tersebut, bukan hanya sebagai sebuah catatan sejarah namun juga menjadi pesan bagi kita sebagai sebuah bangsa.

Tentu catatan sejarah ini penting bukan hanya untuk mengenang apa yang lampau, tapi juga untuk mengetahui dimana posisi kita berdiri saat ini. Dari situ, kita bisa menentukan langkah kedepan. Sebab setiap zaman akan memiliki tantangan yang berbeda-beda.

Islam Indonesia saat ini tentu memiliki tantangan yang jauh berbeda disbanding berabad-abad lalu. Tantangan yang berbeda ini juga harus di sikapi dengan cara yang berbeda pula. Islam sebagai *Rahmatan Lil Alamin*, mengajarkan kedamaian bagi kita dengan cara yang beradab seperti apa yang Rasulullah ajarkan.

Peran tersebut masih sangat relevan saat ini dan juga untuk masa-masa kedepan. Yang bisa kita lakukan saat ini adalah dengan memberikan keteladanan. Keteladanan para pemimpin untuk bersilaturahmi menjadi amat penting sebagai pesan bahwa Islam ikut menjaga tenun kebangsaan negeri ini.

Tantangan Islam di Indonesia harus kita jawab bersama. Dan untuk menjawab tantangan tersebut buku ini menjadi penting sebagai sebuah refleksi sampai sejauh mana kita telah melangkah. Selamat membaca.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, November 2014
MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

Anies Rasyid Baswedan, Ph. D

SAMBUTAN

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Keragaman budaya di Indonesia yang memiliki titik sambung antara satu dengan yang lainnya merupakan hasil silang budaya (konvergensi) yang terjadi di dalam dan di luar nusantara dalam proses yang panjang. Proses inilah yang menjadikan Indonesia sebagai rumah budaya besar yang menjadi tempat bagi beragam kebudayaan yang memiliki titik sambung itu. Salah satu ragam kebudayaan Indonesia adalah kebudayaan Islam.

Secara historis, Islam disebarkan oleh para penyiarnya dalam dakwah damai dengan pendekatan inklusif dan akomodatif teradap kepercayaan dan budaya lokal. Islam dengan mudah diterima oleh masyarakat sebagai sebuah agama yang membawa kedamaian, sekalipun saat itu masyarakat sudah mempunyai system kepercayaan sendiri seperti animisme dan agama Hindu-Budha. Apa yang dilakukan oleh para Wali Songo sering dijadikan sebagai contoh betapa penyebaran Islam itu dilakukan secara damai tanpa adanya benturan dengan budaya lokal.

Islam yang berinteraksi dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk suatu varian Islam yang khas, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tetapi Islam yang di dalamnya yang telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut dari akarnya, sebaliknya budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di dalamnya. Di sini lalu muncul apa yang disebut sebagai pengkayaan kebudayaan Islam.

Varian Islam lokal tersebut terus lestari dan mengalami perkembangan di berbagai sisi. Islam Kultural tetap menjadi cirri khas dari fenomena keislaman masyarakat Indonesia yang berbeda dengan Islam yang berada di Timur Tengah maupun Eropa. Singgungan-singgungan dan silang budaya ini pada dasarnya telah membangun kebudayaan Islam yang toleran dan demokratis. Interaksi antara Islam dan kebudayaan Indonesia dalam perjalanan sejarah merupakan sebuah keniscayaan. Islam memberikan warna (spirit) pada kebudayaan Indonesia, sedangkan kebudayaan Indonesia memperkaya keislaman.

Dalam konteks ini, penerbian buku Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia (SKII), dalam 5 jilid, yang ditulis oleh tim sejarawan ini memiliki nilai strategis, sejalan dengan misi Direktorat Jendral Kebudayaan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, yaitu menggali dan mengembangkan nilai-nilai sejarah dan warisan kebudayaan Indonesia untuk mencerdaskan kehidupan bangsa.

Penerbitan buku ini diharapkan tidak hanya menjadi pelajaran bagi bangsa Indonesia, melainkan juga bagi Negara-negara lain. Selama ini, di antara intelektual dan politisi dunia bahwa Islam itu berada di dalam posisi berentangan ketika berhadapan atau berinteraksi dengan agama atau kebudayaan lain atau *clash of civilization,* sebagaimana dikemukakan oleh Samuel Huntington. Pelajaran dari Indonesia, paling tidak, menunjukkan bahwa wajah Islam tidak seperti itu. Kehadiran Islam di Indonesia telah memperkaya kebudayaan di Indonesia, dan kebudayaan Islam sendiri, karena terdapat interaksi, dialog, bahkan konvergensi yang berlangsung secara damai.

Buku ini diharapkan bias memperkaya sumber pelajaran mengenai kebudayaan Islam. Hal ini tidak lepas dari realitas bahwa khazanah sejarah dan kebudayaan bangsa kia sangat kaya dan beragam. Manakala program-program penyadaran sejarah perlu terus digalakkan untuk semakin menegaskan identitas diri dan memperkuat pilar-pilar kebangsaan Indonesia. Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan melalui Direktorat Jendral Kebudayaan akan terus mendukung upaya-upaya penyadaran ini seperti selama ini sudah banyak dijalankan.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Desember 2013
MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

Mohammad Nuh

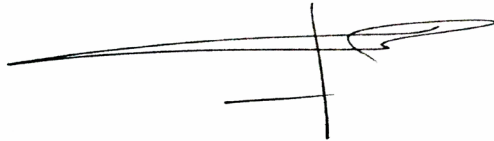
KATA PENGANTAR

Direktur Jenderal Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Islam, kebudayaan, dan Ke-Indonesia-an adalah tema menarik untuk didiskusikan secara akademik dan secara praksis. Secara akademik para akademisi bisa mempelajari bagaimana Islam, kebudayaan dan Ke-Indonesia-an itu bisa berinteraksi secara damai, bahkan berlangsung melalui proses konvergensi, tanpa melalui benturan-benturan sebagaimana terjadi di negara-negara lain. Secara praksis, proses itu terus menjadi pijakan bagi pembentukan dan penguatan indonesia, untuk memperkokoh persatuan dan kesatuan meskipun terdapat keragaman.

Penulisan buku Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia sengaja dilakukan, karena itu, bukan hanya untuk kepentingan akademik, juga untuk kepentingan praksis, yakni untuk memperkokoh jatl diri bangsa Indonesia. Sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari jati diri bangsa Indonesia. Mengingat Islam yang dianut di Indonesia tidak lepas dari konteks budaya lokal, Islam yang berkembang memiliki karakteristik tersendiri tanpa kehilangan warna Islam universal yang dianut oleh bangsa-bangsa lain.

Buku sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia yang hadir di hadapan pembaca saat ini berupaya mengidentifikasi warisan kebudayaan Islam di Indonesia dan merumuskan isu-isu penting dan strategis menyangkut sejarah dan warisan kebudayaan Islam Indonesia; Menjadi sarana dialog antarbudaya di kalangan

antaranak bangsa untuk menumbuhkan saling pemahaman dan sikap toleransi; Memberdayakan warisan kebudayaan Islam Indonesia sebagai kontribusi untuk kebudayaan/peradaban dunia.

Buku yang ditulis oleh tim sejarawan ini memberikan gambaran pokok kepada kita mengenai dimensi kebudayaan Islam di Indonesia dari masa ke masa. Pada akhirnya, selamat membaca dan semoga buku ini bermanfaat bagi pengembangan karakter budaya bangsa Indonesia.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Desember 2013
DIREKTUR JENDERAL KEBUDAYAAN

Kacung Marijan

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia

I

Kalau dipikir kadang terasa agak lucu juga, apa yang kata orang disebut sejarah, adalah sesungguhnya penceritaan atau hasil rekonstruksi peristiwa atau rangkaian peristiwa yang pernah dialami suatu masyarakat di suatu lokalitas di masa lalu. Peristiwa itu telah berlalu dan biasanya tidak lagi merupakan realitas empiris dari kekinian. Jadi, kalau begitu penelitian sejarah hanyalah berusaha untuk mengisahkan dan—sedapat mungkin—menjelaskan sebab-akibat dari kejadian atau peristiwa yang telah pernah terjadi itu. Tetapi kalau diingat-ingat bukankah tidak jarang usaha untuk melakukan rekonstruksi dalam rangkaian kata-kata dari peristiwa yang telah berlalu itu berawal dari kesadaran akan realitas hari kini? Bahkan kadang kadang atau malah sering juga usaha merekonstruksi peristiwa yang telah berlalu itu disertai harapan semoga ada pelajaran berharga yang bisa didapatkan. Jadi biasa juga usaha merekonstruksi peristiwa atau corak dinamika yang menghiasi panorama peristiwa yang pernah terjadi di masa lalu itu bertolak dari kesadaran dari tantangan yang dirasakan terpancar dari realitas kekinian.

Begitulah halnya ketika hasrat keingin tahuan tentang peristiwa dan dinamika sejarah di kelampauan telah dirasakan. Tetapi kalau berhadapan dengan peristiwa kontemporer masalahnya agak berbeda juga. Sejak awal mula terjadinya, peristiwa atau rangkaian peristiwa itu telah menyediakan dirinya

untuk selalu dicatat dan bahkan diingat. Jika saja pertanyaan atau wawasan baru telah menyelinap dalam sistem kesadaran, rekonstruksi dari peristiwa itupun bisa pula diulang. Andaikan tidak seluruh proses dan gejolak yang terjadi itu sempat terekam, berbagai disiplin ilmiah masih mungkin juga mengisi lobang-lobang informasi tentang peristiwa yang menjadi perhatian itu. Tidak pula jarang peristiwa kontemporer itu seakan-akan menyediakan keseluruhan dirinya untuk sewaktu-waktu direkonstruksi ulang meskipun, tentu saja, dalam rangkaian kata-kata saja. Kalau telah begini maka bisa juga diduga kita akan mendapat rekonstruksi kisah yang berbeda tentang bagaimana peristiwa tertentu itu bermula, berlanjut, dan mungkin juga berakhir. Jadi bisalah dipahami kalau perdebatan tentang kebenaran dari rekonstruksi peristiwa kontemporer kerapkali juga terjadi.

Memang rekonstruksi sejarah biasa memancing perdebatan. Semakin penting peristiwa itu dirasakan, semakin besar kemungkinannya untuk memancing perdebatan. Bukti apakah yang bisa dinilai sahih tentang peristiwa atau rentetan peristiwa yang direkonstruksi dalam untaian kata-kata itu? Apakah rekonstruksi peristiwa itu boleh dikatakan refleksi yang sesungguhnya dari kejadian atau peristiwa yang telah berlalu itu? Semakin penting peristiwa yang direkonstruksi itu dalam sistem kesadaran masyarakat, semakin tajam pula penilikan atas tingkat kebenaran yang bisa diungkapkannya. Semakin fundamental makna dari jawab yang diberikan oleh hasil rekonstruksi itu maka semakin tinggi pula kemungkinan perdebatan yang dipancingnya.

Bekas-bekas dan puing-puing peninggalan masa lalu dapat juga menimbulkan hasrat keingin-tahuan. Mula-mula mungkin saja jawab yang diberikan bersifat mitologis. Seakan-akan semuanya berasal dari zaman "antah-berantah" dan terjadi atas bantuan kekuatan gaib. Tetapi kemudian, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, jawab yang diberikan pun semakin bersifat akademis juga. Begitulah umpamanya, ketika bekas-bekas candi, yang berserakan ditemukan di hutan-hutan yang sepi tanpa penghuni, mulai dilihat dan kemudian semakin disadari sebagai saksi dari tingkat peradaban dan corak kebudayaan masa lalu yang kini terasa seakan-akan telah jauh ditinggalkan.

Jika zaman pembuatan candi-candi itu direkonstruksi dalam uraian kesejarahan, siapakah yang tidak akan tertarik atau malah terpukau ketika berhadapan dengan berbagai kisah romantik dan bahkan heroik yang disuguhkannya? Usaha rekonstruksi semakin mengasyikkan juga ketika naskah-naskah lama dapat ditemukan dan dipahami dan apalagi kalau bahkan mitos yang masih menjadi bagian dari tradisi lisan didapatkan pula. Siapapun yang tertarik pada sejarah dari masa masa purbakala akan bisa juga terpukau mendengar kisah Ken Arok dan Ken Dedes. Betapa tega Ken Arok membunuh Tunggul Ametung, sang raja, karena ia tertarik pada Ken Dedes, sang permaisuri yang cantik. Apalagi ia percaya pula bahwa dengan keberhasilannya merebut Ken Dedes ia akan bisa berkuasa di kerajaan Singosari. Tetapi keberhasilannya ternyata

diiringi oleh kutukan Mpu Gandring. Atau tentang kisah kesejarahan lain. Umpamanya tentang kecerdikan Raden Wijaya, yang bukan saja mengelabui dan mengalahkan tentara Mongol, tetapi juga berhasil menjadikan dirinya sebagai raja pertama Majapahit—kerajaan yang konon dipuncak kejayaannya menguasai nyaris seluruh kepulauan Nusantara. Maka begitulah kita tidak hanya mengetahui dan malah mendapatkan pelajaran dari berbagai ragam peristiwa yang pernah terjadi. Bahkan lebih daripada itu. Dari kisah-kisah kesejarahan ini siapapun akan mendapatkan pengetahuan tentang berbagai dimensi dan sifat kebudayaan masa lalu yang telah ditinggalkan. Bahkan mungkin pula kisah-kisah itu mengungkapkan kecenderungan politik di kelampauan, yang jangan-jangan masih menyelinapkan nilai dan pola perilakunya dalam konteks negara-nasional modern yang berniat untuk bercorak demokratis. Bukankah ikatan ideologis dengan kelampauan—entah disebut "kepribadian nasional", entah dinamakan "jati diri bangsa"—pernah juga diajarkan sebagai landasan legitimasi dari keabsyahan kehidupan sosial-politik negara-bangsa di zaman kontemporer? Tetapi andaikan tidaklah demikian halnya, bukankah kisah-kisah dari kelampauan itu bisa juga memenuhi keingin-tahuan tentang dinamika kehidupan dan corak masyarakat dari masa yang telah tiada lagi itu?

Perhatian dan keingin- tahuan tentang kisah kesejarahan di belakang candi-candi atau juga bangunan kuno dan peninggalan purbakala lainnya kadang-kadang terasa juga dirasakan sebagai pemberi kesaksian akan landasan kebudayaan yang telah mengalami perubahan. Siapapun sadar juga bahwa kebudayaan bukanlah sekedar hiasan dalam hubungan kemasyarakatan. Kebudayaan adalah landasan yang memungkinkan kehidupan kemasyarakatan itu berfungsi. Bahkan berbagai corak kebendaaan—entah bangunan dan entah apa saja—adalah alat kebudayaan kebendaan, *material culture,* yang memungkinkan kehidupan bisa dilalui dengan baik. Dalam segala perwujudannya yang bukan-benda—mulai dari kata-kata dari bahasa yang diucapkan, diisyaratkan ataupun ditulis—kebudayaan adalah perangkai yang otentik dari kehidupan sosial. Dengan dan dalam kebudayaan ikatan dan komunikasi sosial bisa terangkai. Kebudayaan adalah pemberi landasan dan kesadaran historis dari kehidupan pribadi dan kemasyarakatan. Terlepas dari segala corak dan bentuk perwujudannya, akhirnya kita pun bisa juga sampai pada sebuah kesimpulan sederhana bahwa kebudayaan sesungguhnya adalah perwujudan dari sistem makna, *the system of meaning* [1]—sang pemberi arti dari dan tentang sesuatu. Ketika sebuah tugu tampak berdiri, misalnya, kitapun tahu juga bahwa ada pesan yang ingin disampaikan. Memang kebudayaan sesungguhnya adalah pula "dunia simbol", yang diwujudkan dalam berbagai corak manifestasi—mulai dari gerak wajah dan tangan, pemakaian dan pilihan kata dalam berdialog dan sampai pada berbagai corak dan bentuk benda yang dipakai dan bangunan yang ditempati atau tempat berlindung. Kebudayaan bukanlah sekadar sesuatu yang ada dan yang berguna dalam kehidupan keseharian tetapi lebih daripada itu. Sebab apapun mungkin bentuk dan perwujudannya kebudayaan "mengatakan sesuatu tentang sesuatu".

Lewat berbagai corak dan bentuk simbol yang ditampilkannya kebudayaan tidaklah sekedar merangkai kehidupan sosial masa kini dan mengaitkannya dengan landasan sosial sejak dari masa lalu tetapi juga membayangkan visi serta harapan masa depan dari masyarakat pendukungnya. Karena itulah kebudayaan mempunyai keterkaitan yang akrab dengan kesadaran transendental, yang menghubungkan manusia dengan keyakinan yang melampaui realitas keduniaan. Berbagai corak manifestasi kebudayaan—entah benda, entah rangkaian kata, ataupun bahkan gaya kehidupan—biasa sekali berkaitan erat dengan rasa hayat ketuhanan. Maka begitulah benda peninggalan kesejarahan, baik bangunan, maupun patung-patung atau bahkan apa saja yang diwarisi dari masa lalu, seperti naskah-naskah dan buku-buku dan bahkan berbagai jenis mitos dan tradisi lisan, biasa sekali memancarkan nuansa keagamaan. Demikian pulalah halnya dengan pemikiran dan pemahaman tentang makna kehidupan dan ikatan serta tujuan hidup kemasyarakatan. Keakraban dalam suasana keagamaan semakin kental juga ketika hubungan kemanusian dan alam semesta, sebagaimana tercantum dalam naskah-naskah lama dan tertinggal dalam tradisi lisan, telah ditelaah dengan mendalam. Karena memang sejak manusia mengenal sejarah sebagai perbendaharaan ingatan tentang masa lalu keyakinan keagamaan telah merupakan landasan spiritual pribadi dan kemasyarakatan. Adalah sesuatu hal yang lumrah pula bila keyakinan agama menjadi dasar dan landasan dari pencarian jawab atas rahasia alam semesta. Karena itulah agama dirasakan dan dipercayai sebagai pemberi jawab yang otentik atas pertanyaan fundamental tentang harkat kemanusiaan. Keyakinan keagamaan adalah pemberi jawab yang syah atas segala rahasia alam yang tak terjawab.

Ketika hasrat untuk memahami sifat dan corak kemasyarakatan serta dinamika historis yang dialami ummat manusia—ataupun, pada tahap yang lebih rendah, bangsa atau masyarakat lokal—telah datang maka makna dari kehadiran agama yang dianut sangat dirasakan, apalagi kalau agama itu bersifat kosmopolitan, yang meniadakan batas-batas geografi dan ethnografi. Maka dalam konteks kepulauan Indonesia hasrat ini bisa juga berarti sebagai suatu dorongan untuk mengetahui dan memahami asal usul dari kedatangan dan penyebaran Islam, sebuah agama yang meniadakan batas-batas wiayah dan kebudayaan ummat manusia, di persada tanah air ini. Ketika hasrat untuk memahami dinamika masyarakat telah dirasakan atau bahkan ketika hal itu sedang diperdebatkan pemahaman tentang ajaran dan sejarah agama ini pun semakin diperlukan. Bukankah Islam adalah realitas kekinian yang teramat jelas mempengaruhi dan bahkan membimbing berbagai aspek kehidupan pribadi dan kemasyaratan? Hal ini semakin menarik perhatian juga karena konteks kesejarahan dan struktural yang memungkinkan peristiwa itu terjadi umumnya telah pula sama-sama dipahami.

Sejarah dan dinamika kultural yang dianggap sebagai pancaran ke-Islam-an—baik berbagai corak perdebatan tentang hakekat keagamaan maupun paham

dan perilaku politik sampai dengan bentuk bangunan tempat ibadah—biasa sekali mendapat perhatian dan bahkan juga menjadi bahan perdebatan. Hal ini bisa dimaklumi karena Islam adalah agama yang hidup dan yang senantiasa menghadapkan dirinya atau, mungkin juga, dihadapkan pada problematik serta kontinuitas dari kelampauan-kekinian-keakanan (masa lalu - masa sekarang - masa depan). Islam adalah pula agama yang mengengkari dengan keras keterpisahan antara kehidupan pribadi dan kemasyarakatan dengan ikatan antara mahkluk dengan Al-khalik. Tidak pula kurang pentingnya Islam adalah agama yang hidup dan biasa juga dirasakan pemeluknya sebagai sebagai sesuatu yang berada dalam situasi yang serba dinamis. Hal ini semakin jelas juga ketika Islam telah diletakkan dalam kontes sosial-kultural dari kehadirannya. Ketika hal ini telah dilakukan maka tiba-tiba siapapun menghadapi juga realitas sosiologis dan antropologis betapa pemahaman yang sama tentang ajaran akan keesaan Allah dan kenabian yang terakhir Muhammad SAW.. ternyata bisa juga menghasilkan berbagai corak keragaman. Maka jika tinjauan kesejarahan dan sosiologis diadakan bukanjah timbul juga rasa ingin tahu yang kadang-kadang menggelitik juga. Berapakah wajah sesungguhnya dari Islam yang tunggal itu?

Dalam sejarah kebudayaan Indonesia perdebatan akademis pertama tentang Islam ialah mengenai hal yang tampaknya sederhana saja. Perdebatan itu berkisar tentang bila dan bagaimanan penetrasi Islam dalam kehidupan masyarakat di persada tanah air bermula. Perdebatan ini semakin bertambah "meriah" bila saja proses itu dirasakan sebagai memantulkan makna yang mengisyaratkan pencampuran dari berbagai corak peristiwa yang telah terjadi. Begitulah dalam untaian kisah kesejarahan Indonesia salah satu peristiwa atau—lebih tepat—rangkaian peristiwa yang dengan keras ikut membentuk arus sejarah kepulauan Nusantara ini ialah apa yang disebut sebagai "kedatangan Islam". Ketika hal ini dianggap telah terjadi maka siapapun akan berkata bahwa wilayah ini telah memasuki "periode baru" dalam untaian kesejarahannya. Barangkali hal ini tidak perlu diperdebatkan tetapi ternyata terjadi juga. Apakah, umpamanya, yang dimaksud dengan "kedatangan Islam" dalam konteks wacana kesejarahan? Apakah hal ini sekedar berarti bahwa pada suatu waktu ada penganut Islam yang sempat mampir di negeri tercinta ini ataukah harus dipahami dalam pengertian Islam telah mulai mengembangkan sayap pengaruhnya ataukah sesungguhnya berarti bahwa perkembangan agama universal ini telah terjadi?

Masalahnya ialah rekonstruksi kesejarahan juga menuntut kepastian dari corak peristiwa yang dikisahkan. Contoh yang sederhana ialah adanya kecenderungan

di antara kalangann yang tertarik pada sejarah perkembangan Islam di tanah air, untuk mengatakan bahwa Islam telah "datang" ke Indonesia pada abad pertama Hijrah—jadi abad 7 Masehi. Tetapi apakah arti kata "datang" dalam konteks ini ?

Seandainya sumber tertulis—bukannya dugaan hipotetis—yang dipakai sebagai pedoman, maka bisalah dikatakan bahwa pada pertengahan abad 9 Masehi Ibn Kurdhadhbih dan Marwazi telah bercerita banyak tentang wilayah Asia Tenggara. Sejak itu pula berbagai keterangan tentang wilayah ini. Umpamanya Fansur (Barus), negeri penghasil "kapur barus" yang wangi, yang terletak di pantai Barat pulau Sumatra sudah cukup lama dikenal. Tetapi kesemuanya hanyalah berupa informasi tentang telah adanya pengetahuan mengenai wilayah ini, bukan tentang telah terjadinya penyebaran Islam. Dengan kata lain tahap *pertama* pengenalan Islam dengan kepulauan Nusantara ini barulah dalam bentuk berita saja. Kalau begitu halnya baiklah lupakan saja usaha menjadikan usia keberadaan agama Islam di wilayah ini sejak masa Nabi Muhammad SAW.. telah berahasil menegakkan keberadaan agama ini[2]

Pada tahap *kedua*, bukti tentang adanya pemeluk Islam yang telah hidup menetap di wilayah Nusantara ini ditemukan. Ketika tahap ini dimasuki maka yang dihadapi bukan lagi sekadar mengenai pengetahuan dunia Arab dengan wilayah yang terletak antara teluk Persia dengan China—sebuah jalur perdagangan yang telah berumur lama. Pada tahap ini batu nisan yang memuat inskripisi tentang kehadiran penganut Islam di kepulauan Indonesia telah ditemukan. "Sudah berabad-abad lamanya", tulis Kalus dan Guillot" daya khayal masyarakat mengasimilisasikan tokoh yang disebut inskripisi...; sebaliknya para ahli sejarah daerah yang bersangkutan baru menaruh perhatian ...jauh lebih kemudian"[3]. Setelah diteliti maka ternyatalah bahwa batu nisan yang terletak di Leran(Jawa Timur) yang berangka tahun 475 Hijrah atau 1082 Masehi adalah makam Islam. Tetapi apakah keberadaan makam ini boleh dipakai sebagai bukti bahwa Islam telah menancapkan pengaruhnya, bahkan sebelum kerajaan Majapahit berdiri (1293)? Jangan-jangan batu nisan Islam ini hanyalah suatu kebetulan saja. Setelah mempelajarinya secara mendalam Ravaisse pun mengambil kesimpulan bahwa" Inskripisi Leran hanya membuktikan satu hal, yaitu bahwa sudah adadi daerah itu orang Islam dalam jumlah yang berarti, berupa keturunan orang pendatang, orang asli atau campuran, lebih dari 450 tahun sebelum zaman Malik Ibrahim... Ternyata para pakar Nusantara kini boleh dikatakan sepakat untuk menentukan masa Islamisasi Jawa Timur di antara kerusuhan yang menyusul kematian Raja Erlangga sekitar tahun 1045 dan saat kejayaan kerajaan Daha (Kediri) pada masa raja Jayabaya, kurang dari satu abad kemudian" [4]

Tetapi bukankah pernyataan ini barulah merupakan sebuah hipotesa sejarah? Memang telah bisa dipastikan bahwa adanya komunitas kecil Islam yang

memungkinkan seorang Muslim dimakamkan dengan batu nisan yang bernuansa keagamaan. Tetapi apakah fakta ini sudah bisa dipakai sebagai bukti bahwa Islam telah mulai berkembang di Indonesia—khususnya di Jawa—pada abad 11 Masehi? Dalam *Nagarakertagama,* Mpu Prapanca, sang pujangga Majapahit, sama sekali tidak menyebutkan kehadiran penganut Islam di istana raja Hayam Wuruk. Tetapi memang nisan Traloyo dan Trawulan, (tahun Saka 1290 atau 1368 – 69 Masehi), yang terletak diibu kota Majapahit, memberi kesan yang jelas bahwa penganut Islam telah ada yang berdiam di istana Majapahit. Bahkan boleh dikatakan di pemakaman itu terdapat juga makam keluarga istana. Pada hal jika perkembangan Islam di Jawa dikaji lagi, kelihatanlah bahwa bukti-bukti kesejarahan yang ada memperlihatkan bahwa barulah dua abad kemudian—pada awal abad 16—penyebaran Islam yang meliputi hampir seluruh Jawa bermula.[5]

Kalau begitu halnya maka penyebaran Islam yang paling awal barulah terjadi ketika fase *ketiga* telah dimasuki. Dalam fase inilah "zaman Islamisasi" boleh dikatakan tidak bermula di sebuah pusat kekuasaan. Mula terjadinya proses di sebuah desa. Jika kisah yang disampaikan *Hikayat Raja-raja Pasai* atau—dengan versi agak berbeda—dalam *Sejarah Melayu* disimak maka tampaklah bahwa proses ini bermula seorang *man of prowess* atau jagoan dari sebuah desa, mendapat *hidayah* melalui seorang ulama yang konon datang dari Tanah Suci. Setelah melampaui batas "kekafiran" ia pun berhasil mendirikan sebuah pusat kekuasaan yang bersifat supra-desa, yang kemudian malah beranjak menjadi sebuah kerajaan. Sambil mengembangkan kekuasan, sang penguasa yang telah menabalkan dirinya sebagai sultan ini menyebarkan agama Islam yang mungkin baru dianutnya. Di zaman ini pulalah perairan di kepulauan Indonesia semakin ramai terlibat dalam dinamika perdagangan yang bersifat internasional.

Maka nikmati sajalah terjemahan dan makna teologis dari inskripsi yang ternukil pada batu nisan Sultan Malikus-saleh (1297), sang jagoan yang telah telah menjadi raja Samudra Pasai (Aceh) kerajaan Islam yang pertama:

"Sesungguhnya dunia ini fana. Dunia ini tiadalah kekal. Sesungguhnya dunia ini ibarat sarang yang disusun oleh laba-laba. Demi sesungguhnya memadailah buat engkau dunia ini Hai, orang yang mencari kekuatan. Hidup hanyalah pendek saja. Semua orang di dunia ini tentu akan mati"[6]

Batu nisan ini tampaknya berasal dari Gujarat. Kalau begitu bukankah mungkin sekali Islam masuk melalui pantai India bagian Utara ini? Maka perdebatan pun bermula, meskipun banyak juga ilmuwan yang berpihak pada teori bahwa Islam datang ke kepulauan ini dari Gujarat. Hanya saja di zaman Sultan Malik us Saleh itu, Gujarat masih belum bisa dikatakan sebagai sebuah wilayah yang mempunyai penduduk Islam yang banyak. Kalau begitu, kata ilmuwan yang menjangsikan Gujarat, lebih mungkin penyebar Islam yang datang ke kepulauan ini berasal

dari pantai Coromandel dan Malabar. Apa rekonstruksi sejarah ini bisa diterima? Tetapi seorang ilmuwan dari India, malah lebih melihat kemungkinan Bengal, sebagai sumber penyebaran Islam ke kepulauan Nusantara.

Tetapi bukankah perdagangan laut bermula dari Teluk Persia? Karena itu mungkin sekali Islam yang menyebarkan makna kehadirannya di kepulauan ini datang langsung dari tanah Arab. Tetapi apa buktinya? Mengingat perdagangan laut antara Teluk Persia dan pantai China yang telah berabad-abad maka mestikah diherankan kalau pernah juga sebuah rekonstruksi sejarah yang tampil berani dengan mengatakan China sebagai asal kedatangan Islam ke kepulauauan ini. Bukankah—menurut argumen yang kontroversial ini—beberapa orang wali, yang kemudian dianggap sebagai anggota "walisanga", sesungguhnya berasal dari China?

Para ilmuwan bisa terus berdebat untuk mendapatkan kebenaran historis. Hanya saja sekian tahun yang lalu Drewes[7], seorang filolog terkemuka yang telah banyak juga menulis tentang berbagai naskah tentang Islam di Jawa, memperlihatkan skeptisismenya mengenai kemungkinan didapatkannya jawaban tunggal tentang masalah ini. Jika saja Islamisasi diartikan sebagai terjadinya proses ketiga, yaitu bermulanya penyebaran Islam yang dilakukan dengan sengaja, maka tumbuhnya kekuasaan politik harus pula diperhitungkan.

Maka perdebatan yang dengan canggih dimulai Anthony Johns seakan-akan kehilangan semangat kepeloporannya[8]. Tidaklah terlalu diperdebatkan lagi apakah si penyebar agama itu pedagang, yang sambil mencari nafkah menyempatkan diri untuk menyampaikan "pesan Ilahi"—sebagaimana sering dikemukakan. Ataukah—sebagaimana Johns menekankan—penyebaran agama ini terjadi karena jasa gilda-gilda dari para ulama sufi yang sibuk berkeliling untuk memperkenalkan sepotong ayat suci. Bukankah ketika para pedagang sedang asyik menunggu angin yang sesuai dengan arah yang akan dilayari berbagai kemungkinan bisa saja terjadi dan bukankah pula—jika kasus Ibn Batutah diikuti—ulama yang berkeliling adalah hal yang teramat biasa pula?[9] Apalagi kalau kisah yang direkam dalam berbagai corak historiografi tradisional telah disimak, maka keragaman peristiwa sejarah hanyalah ilustrasi dari perbedaan daerah belaka.

Perdebatan tentang kedatangan Islam di kepulauan Nusantara ini adalah bagian dari usaha para ilmuwan untuk menerangkan asal-muasal dari realitas sosial-kultural yang teramat jelas kelihatan dalam realitas empiris dan disadari pula dampak kehadirannya dalam segala bidang kehidupan. Ketika perkembangan dan penyebaran Islam selanjutnya diterangkan maka berbagai penjelasan tambahan pun biasa juga diajukan. Dikatakanlah bahwa sejak abad 16 penyebaran agama Islam, ketika beberapa pusat kekuasaan telah menganut agama ini, tidak terlepas dari situasi apa yang dikatakan Schrieke sebagai "*race with Christianity*"[10]. Meskipun bermaksud menyatakan fakta sejarah yang berbeda tetapi dalam nada seperti ini pula tampaknya van Leur memberi komentar tentang tingkat kedalaman proses Islamisasi di Jawa. Proses Islamisasi ini, katanya, hanya mengena selapis atas dari kesadaran masyarakat Jawa saja. Jadi baginya Islam di Jawa hanyalah selapis luar yang tipis dari kebudayaan. Islam tidak merupakan landasan hakiki dari struktur kesadaran kultural Jawa[11]. Tetapi apakah memang demikian kenyataan historis—dan, tentu juga sosiologis—yang sesungguhnya? Tetapi biarkanlah penelitian tentang dinamika sejarah sosial-kultural Jawa menjawabnya. Dan biarkan pula hasil telaah dari berbagai naskah sezaman mengungkapkan realitas kesejarahan yang sesungguhnya.

Hanya saja tentu harus juga disadari bahwa pembacaan sumber sejarah tidak selamanya terbebas dari asumsi teoretis dan bahkan biasa pula tidak terlepas dari praduga kultural atau bahkan terhimpit oleh gabungan kedua kecenderungan itu. Masalahnya tentu saja bertambah pelik bilamana praduga kultural dan asumsi teoritis ini diperkuat oleh kepentingan politik kolonial. Bertolak dari ketiga corak praduga inilah apa yang disebut *colonial policy* biasa dirumuskan. Tetapi sudahlah. Dengan atau tanpa ketiga corak praduga yang mungkin dirasakan subversif ini sumber sejarah biasa juga melontarkan berbagai kemungkinan rekonstruksi—seperti masalah asal-usul yang sesungguhnya sebelum dililit oleh berbagai corak dinamika sejarah. Kalau telah begini maka bisalah dikatakan kasus Samudra-Pasai cukup unik juga.

Kesan-kesan yang terpantul dalam kenangan Marco Polo dan Ibn Batutah tentang Samudra-Pasai diperkuat juga oleh berbagai kisah tradisi lisan, yang kemudian dinukilkan dalam dua naskah tertulis—*Hikayat Raja-raja Pasai,* dan juga *Sejarah Melayu* (atau *Sulalatus Salihin*), yang ditulis ketika kedudukan politik Samudra-Pasai yang dominan telah hanya tinggal pada ingatan sejarah. (Kesultanan Islam pertama ini ditaklukan Aceh-Darussalam pada tahun 1526). Meskipun *Hikayat Raja-raja Pasai* juga berkisah tentang betapa kerajaan Islam yang sebaya dengan Majapahit ini sempat juga dikalahkan kerajaan Hindu, yang berpusat di ujung Timur pulau Jawa itu, namun fakta bahwa Pasai sebagai pusat pemikiran Islam tetap tidak tergoyahkan. Hal ini ditegaskan juga oleh naskah Melayu yang diselesai di pertengahan abad abad 17, *Sejarah Melayu.* Naskah

yang ditulis Tun Sri Lanang ini mengisahkan juga sebuah peristiwa tentang Sultan Malaka yang merasa perlu mengirim utusan untuk menghadap sultan Pasai. Ketika itu ia sedang dihadapkan pada sebuah pertanyaan keagamaan yang pelik karena bersifat esoterik. Maka dikisahkanlah bahwa raja Malaka (Sultan Mansyur Syah) tidak mendapatkan jawaban yang memuaskan dari para ulama Malaka tentang problem keagamaan yang bersifat kesufian itu. Akhirnya baginda memutuskan untuk mengirim seorang utusan, Tun Bija Wangsa, untuk menghadap Sultan Pasai. Meskipun kekuasaan Samudra-Pasai telah merosot Sultan Malaka rupanya masih menghargai wibawa keagamaan yang dipunyai kesultanan tertua ini. Setelah para ulama Pasai memberi jawaban yang dirasakan tidak begitu memuaskan, akhirnya Sultan Pasai pun membisikkan jawabnya kepada sang utusan. Dengan jawaban ini ia kembali ke Malaka dan menyampaikan jawab itu secara rahasia pula. Tetapi apakah jawaban itu?[12] *Sejarah Melayu* pun merahasiakannya pula dari calon pembacanya.

Karena kehadiran dan peranannya sebagai pusat kekuasaan Islam yang pertama sebagaimana dinyatakan oleh sebuah prasasti Islam yang relatif masih utuh dan validitas kehadirannya pun diperkuat pula oleh kesaksian asing serta dua naskah kesejarahan Melayu tentu bisa dikatakan bahwa kisah Samudra-Pasai cukup unik. Tetapi bagaimanakah corak proses Islamisasi kepulauan Nusantara ini? Seketika pertanyaan ini telah ditanyakan maka bayangkanlah betapa terpencarnya sumber-sumber sejarah dan betapa beragamnya berita yang disampaikan sumber-sumber itu. Tetapi sebelum hal ini disinggung tidak ada salahnya kalau sebuah sumber Portugis, yang ditulis di awal abad 16 (meskipun naskah ini baru ditemukan pada tahun 1949) disampaikan juga. Sumber ini adalah laporan perjalanan Tome' Pires[13], yang mengunjungi pelabuhan-pelabuhan di Sumatra dan Jawa pada awal tahun 1510-an. Ketika berkunjung ke pelabuhan Pariaman, umpamanya, ia mengisahkan bahwa konon kerajaan Minangkabau, yang terletak di daerah pedalaman, mempunyai tiga orang raja. Seorang dari mereka, kabarnya, telah masuk Islam. Jadi kalau cerita yang didengar Tome'Pires itu benar maka proses Islamisasi Minangkabau telah bermula pada awal abad 16. Dari peninjauannya di pantai Utara Jawa—setelah kejatuhan Malaka ke tangan Portugis (1511)—Tome' Pires mengetahui kota-kota pelabuhan telah berada di bawah kekuasan Islam. Konon, katanya, ada kota pelabuhan yang semula beragama Hindu, tetapi atas initiatif sang penguasa, berhasil menjadikan wilayah kekuasaannya sebagai sebuah *Islamic city-state.* Tetapi di samping itu ada juga pusat-kekuasan yang bersifat kekotaan ini menjadi Islam karena keberhasilan para pedagang untuk mempengaruhi penguasa setempat. Malah ada juga kota-dagang yang beralih agama karena sang penguasa lama ditumbangkan oleh para pedagang yang telah beragama Islam. Jadi jika diiktisarkan berita Tome' Pires ini menyatakan tiga pola peralihan agama—*pertama*, meng-Islam-kan diri; *kedua,* di-Islam-kan para pedagang, dan *ketiga,* dipaksa menjadi Islam, karena desakan politik. Meskipun melaporkan tentang apa yang didengarnya di pelabuhan-pelabuhan tetapi ketiga corak proses Islamisasi yang dilaporkan Tome' Pires ini tampaknya boleh dikatakan sebagai pola agak umum juga.

Meskipun kota-kota pantai Jawa akhirnya akan menganut kebudayaan yang disebut Pigeaud, *pesisir,* tetapi pada daerah-daerah lain perbedaan pengalaman awal ini mempengaruhi juga corak perkembangan Islam.

Jika proses Islamisasi Samudra-Pasai mendapat dukungan yang kuat dari berbagai sumber sejarah yang otentik maka Islamisasi dari daerah atau kerajaan lain biasa sekali lebih dulu direkam dalam tradisi lisan masing-masing. Hanya saja sebagian dari tradisi lisan, yang boleh juga dikatakan *the mirage of reality,* sebagaimana Jan Vansina menyebutkannya, telah disalin atau mungkin juga diolah ke dalam apa yang disebut sebagai historiografi tradisional. Hampir tanpa kecuali tradisi lisan, yang telah ditulis ini, berkisah tentang betapa seseorang atau sekelompok orang yang datang dari daerah lain di Nusantara berhasil membujuk sang penguasa setempat untuk masuk Islam. Para mubaligh ini mungkin juga dikirim oleh kerajaan lain. Jadi bisalah dipahami juga bahwa ketika telah tertulis proses Islamisasi inipun dengan begitu saja telah berfungsi tidak lagi semata-mata sebagai cacatan kesejarahan, tetapi menjadi *cultural accountability*—pertanggungjawaban kultural—atas perubahan fundamental yang telah terjadi. Maka dengan begini pula semacam mata-rantai ingatan—kolektif, *networks of collective memories*— telah tercipta.

Jika saja berbagai kisah proses Islamisasi yang terekam dalam ingatan kolektif suatu daerah saling dipertemukan maka kelihatanlah keterkaitan historis dari daerah-daerah itu. Dalam tradisi lisan atau kenangan kolektif dari sebagian besar daerah di wilayah Nusantara ini biasa sekali peristiwa Islamisasi yang dialami dikaitkan dengan kedatangan sang penyebar Islam, entah mubaligh, entah pedagamg atau malah bisa adventurir, dari daerah lain. Seandainya berbagai ingatan kolektif lokal yang terpencar-pencar itu dipertemukan maka tampaklah pula betapa proses Islamisasi bisa berfungsi sebagai pengikat kultural antar-daerah. Jadi mestikah diherankan kalau banyak juga tokoh-tokoh yang mengatakan bahwa Islam adalah landasan historis dari kesatuan Indonesia?

Ingatan kesejarahan Goa-Tallo, yang direkam *lontara,* menyatakan bahwa raja Tallo, yang menjadi perdana menteri di kerajaan Goa, adalah penguasa yang pertama yang menyatakan diri masuk Islam.Ia menganut Islam karena pengaruh tiga orang ulama dari Minangkabau (1603). Kemudian raja Tallo mengikuti jejaknya. Sesuai dengan tradisi keturunan Sawerigading, nenek moyang mitologis Sulawesi Selatan, yang mengatakan bahwa sesuatu yang baik harus disampaikan kepada yang lain, maka Goa-Tallo, yang merupakan kerajaan kembar orang Makasar itu, menyebarkan Islam ke wilayah orang Bugis, seperti ke Bone dan ke daerah lain-lain. Peranan ulama dari Minangkabau ini berlanjut ketika Goa-Tallo membantu putra mahkota Bima melawan pamannya, yang telah merampas mahkota. Setelah kemenangan ini kerajaan Bima pun masuk Islam. Peristiwa pengislaman dari derah lain juga dialami Kalimantan Selatan, sebagaimana dikisahkan *Hikayat Banjar.* Putra mahkota minta tolong pada kesultanan Demak, yang telah berhasil menggantikan Majapahit, sebagai

pusat kekuasaan di pantai Utara Jawa. Tahta putra mahkota telah disusupi sang paman. Ketika Demak berhasil mengalahkan paman, sang pengambil kekuasaan, kerajaan lama yang belum Islam mulai menampilkan diri sebagai *kesultanan* Banjar. Dan betapa cepat perkembangannya. Di abad 19 kesultanan Islam di Kalimantan Selatan ini telah menghasilkan beberapa ulama besar.

Kisah dari proses Islamisasi yang bermula dari sistem kekuasaan biasa terekam di dalam historiografi tradisional. Kisah itupun biasanya memberi alasan mengapa proses Islamisasi itu terjadi. Usaha *coup d'etat* anggota keluarga kerajaan, yang berhasil digagalkan karena bantuan kesultanan Islam, adalah contoh yang pertama. Tentu saja ekspedisi perluasan kekuasaan adalah hal yang biasa juga. Setelah berhasil mendirikan Ceribon sebagai pusat kekuasaan Islam maka Sunan Gunung Jati melanjutkan ekspedisinya dengan mendirikan kesultanan Banten. Anaknya kemudian meluaskan pengaruh ke Lampung. Hanya saja waktu menyerang Palembang, pasukan Banten harus kembali. Sang sultan yang masih muda belia tewas dalam usaha perluasan kekuasaan. Sedangkan kasus Patani di Tanah Semenanjung, sebagaimana dikisahkan *Hikayat Patani,* memperlihatkan betapa pasar yang didatangi perantau dari daerah lain memainkan peranan penting. Kasus Patani ini boleh juga dikatakan sebagai contoh kedua tetang betapa hubungan dagang adalah jalur lain dari proses Islamisasi.

Alkisah, sekali peristiwa raja Patani menderita sakit yang tidak bisa disembuhkan. Harapan kesembuhan barulah muncul ketika ada yang memberitahukan bahwa seorang ulama yang datang Pasai mungkin bisa mengobatinya. Ketika ia dipanggil ke istana, sang ulama mau mengobatinya asal saja raja berjanji akan masuk Islam kalau telah sembuh. Tetapi ketika ia telah sembuh, raja mengingkari janjinya. Maka penyakitnya kambuh lagi. Ia berjanji lagi dan ingkar lagi. Begitulah sampai tiga kali. Barulah setelah sang ulama mengancam bahwa ia tak akan sanggup lagi mengobati, raja akhirnya menyatakan dirinya masuk Islam. Maka, menurut cerita *Hikayat Patani,* seakan-akan mewakili pengalaman derah-daerah lain, "makan babi dan menyembah berhala" yang tidak lagi dilakukan, selainnya berjalan seperti biasa.[14]

Kesultanan yang telah lama berdiri bukan saja mudah tertarik untuk meluaskan kekuasaan sambil menyebarkan agama, tetapi tidak pula jarang menjadi tarikan bagi daerah-daerah lain. Ternate memerlukan dua generasi sebelum Islam menjadi agama kerajaan. Karena pengaruh seorang pendatang dari Minangkabau, putra mahkota Ternate telah tertarik pada Islam. Tetapi perkembangan barulah terjadi kemudian ketika anaknya, yang baru naik tahta, mulai mempelajari agama ini—mula-mula ke Makasar dan kemudian ke Giri,di pesantren Sunan Giri. Sejak itulah Ternate tumbuh sebagai sebuah kesultanan, yang malah—tampak-tampaknya dengan gaya diplomasi—menyebarkan agama ini sampai ke Limbotto dan Gorontalo, yang terletak di Sulawesi bagian Utara.[15]

Tetapi memang harus diakui bahwa hubungan Islam dan politik penting juga. Karena itulah persambungan dari landasan legitimasi suatu yang problematik juga. Landasan kultural dari legitimasi kekuasaan yang diwarisi Majapahit tetap hidup hanya saja kekuasaan riil telah berada di tangan Demak. Maka biarlah studi selanjutnya berkabar betapa "abadi"-nya terasa landasan idiil dari kekuasaan yang dianggap syah secara kultural ini. Tetapi sementara itu, jika kisah sejarah diikuti terus—seperti diberitakan Tome' Pires—pusat-pusat kekuasaan lain dengan landasan ideologis formal Islam telah berdiri pula. Maka ternyatalah pula bahwa penyebaran dan perkembangan Islam di Jawa sangat tergantung pada hubungan dan kadang-kadang persaingan dari tiga unsur kemasyarakatan yaitu pedagang-penguasa-ulama atau, jika dilihat dari sudut kepranataan sosial, pasar-kraton-masjid/pesantren. Pada dinamika hubungan dari ketiga unsur inilah dinamika Islam di Jawa bisa dipahami. Tetapi dewan Walisanga mempunyai tempat yang khusus. Ada di antara mereka—seperti Sunan Kudus, Sunan Gunung Jati, bahkan juga Sunan Giri, adalah ulama-*cum*-penguasa. Sunan Gunung Jati bukan saja mendirikan kesultanan Cheribon tetapi juga meluaskan kekuasan dengan mendirikan kesultanan Banten. Keturunannya malah menyeberangi Selat Sunda, ke Lampung, untuk menancapkan kekuasaan. Dewan Walisanga juga menjaga jangan ajaran yang disampaikan terselewengkan. Dewan para wali ini menghukum Syekh Siti Jenar, karena ia dinilai telah menyebarkan ajaran yang tidak boleh disebarkan kepada masyarakat awam. Ajarannya ternyata telah menyebabkan mesjid menjadi lengang.

Dengan memperhatikan hubungan yang dinamis dari tiga unsur kelembagaan sosial—yaitu pasar, masjid, dan kraton atau pusat kekuasaan—semacam perbandingan sejarah bisa juga dilakukan. Dalam perspektif perbandingan ini maka tampaklah bahwa ada dua tipologi tradisi kekuasaan dalam dinamika kesejarahan. Pertama, mungkin boleh disebut sebagai "tradisi integratif". Sebagian besar kesultanan di kepulauan Nusantara ini bertolak dari tradisi yang menjelaskan adanya pembagian tugas antara "raja" atau "sultan", sang penguasa, dengan "ulama", sang penjaga keimanan dan pengembang pengetahuan keagamaan. Hal ini terjadi dalam konteks ketika ketiga kelembagaan sosial berada situasi yang saling mendukung. Secara ideal situasi ini biasa digambarkan sebagai pantulan dari keutuhan hubungan ulama dan umara. Kalau sifat dari proses peng-Islam-an kota-kota pantai pulau Jawa seperti yang dilaporkan Tome' Pires dipakai sebagai bahan perbandingan maka bolehlah dikatakan bahwa "tradisi integratif " ini terjadi pada peristiwa dan kecenderungan historis yang memperlihatkan betapa "(penganut) Islam mendirikan pusat kekuasaan" (*Islam* **established** *the* state). Kasus Pasai adalah contoh yang teramat jelas memperlihatkan ini.

Sedangkan pola yang kedua ialah peristiwa historis ketika " negara meng-Islam-kan dirinya" *(the state* **converted** *to Islam).* Jika kesaksian *Sejarah Melayu*

yang akan diikuti maka Malaka adalah contoh penguasa yang memilih Islam sebagai pegangan. Lontara Makassar bisa berkisah juga bahwa adalah raja Tallo, dari kerajaan kembar orang Makassar, Goa-Tallo, yang memilih Islam sebagai agamanya yang baru. Raja Tallo, yang menjabat kedudukan perdana menteri di kerajaan Goa, akhirnya terbujuk juga oleh situasi politik dan perdagangan yang dihadapi.Pada tahun 1605 ia resmi menganut agama Islam dan kemudian (1607) berhasil mengajak raja Goa untuk bergabung.[16]

Kalau pola yang pertama bersifat "integratif"—yaitu situasi yang membayangkan pembagian kerja antara penguasa dan ulama—maka pola yang kedua boleh disebut sebagai "tradisi dialog".[17] Inilah tradisi yang bukan saja dengan jelas membedakan fungsi *umara* dan *ulama*. Ada kalanya hubungan keduanya sangat akrab, tetapi ada pula saatnya ketika konflik antara mereka terjadi. Tradisi ini adalah wadah sosial-politik yang memberi kemungkinan bagi ulama untuk menjadi bagian dari *the ruling elite.* Beberapa orang Walisanga, seperti Sunan Kudus dan Sunan Gunung Jati, bukan saja ulama besar, mereka adalah pula penguasa dari daerah masing-masing. Maka bukanlah hal yang aneh kalau dalam tradisi ini ada kalanya terjadi konflik dan persaingan antara ulama, sang penjaga keimanan, dengan umara, sang penguasa. Dalam kaitan ini maka semakin bisalah dipahami mengapa Sultan Agung (1613 – 1646) tidak puas hanya mendapat nama dan gelar Sultan Abdul Muhammad Maulana Matarani dari Mekkah [18]. Ia pun dengan sengaja pula menyebut dirinya Sayiddin Kalifatullah Panatagama. Dengan titel ini ia bukan saja seorang raja-dunia, tetapi juga menyatakan dirinya seorang "kalifah" yang mengatur hidup keagamaan. Tetapi bukankah ia tetap juga diakui sebagai "suami" Nyai Loro Kidul, ratu abadi laut selatan? Dengan begini memang ia ingin menjadikan "tradisi dialog" sebagai landasan bagi terwujudnya tatanan yang integratif. Begitulah "tradisi dialog", yang berasal dari dinamika Islamisasi yang terjadi dalam suasana persaingan politik, sewaktu-waktu akan menampilkan dirinya. Dalam suasana tradisi ini bisa jugalah dimengerti jika Amangkurat I, penguasa Mataram yang enggan memakai gelar Sultan, tetapi lebih suka menyebut dirinya *Susuhunan,* enggan meneruskan usaha integratif yang dijalankan ayahnya,Sultan Agung. Sebagaimana dilaporkan Rijklof van Goens, dengan begitu saja membunuh sekitar dua ribu ulama. Ia melihat golongan ini sebagai ancaman bagi kelanjutan tahtanya. Bahkan, kata van Goens, setelah sekian hari masih banyak mayat yang belum atau tidak dikuburkan. Paham dan perilaku politik Amangkurat I memperlihatkan betapa proses Islamisasi terjadi dalam suasana persaingan politik.

Adalah menarik pula pernyataan Kyai Maja, seorang ulama-penguasa *desa perdikan*, yang setia mendampingi Pangeran Diponegoro. Tetapi akhirnya ia mengambil keputusan untuk meninggalkan barisan perlawanan. Ia terpaksa melakukan hal ini,katanya, karena ia melihat sang pangeran telah menjadikan dirinya "ratu"—penguasa dalam barisan perlawanan[19]. Hanya saja sebagai

cacatan tambahan tentu bisa juga dikatakan bahwa Kyai Maja tetap saja tidak dipercayai Belanda. Kyai Maja dan keluarga serta pengikut disingkirkan ke Minahasa.

"Tradisi dialog", yang nyaris selalu terombang-ambing antara "kemesraan" dan "konflik" dalam hubungan ulama dan umara, tidak mudah terbebas dari jebakan sejarah. Ada kalanya saat-saat kedamaian yang mesra didapatkan tetapi jebakan kesejarahan yang bercorak "dialog" ini seperti enggan saja untuk mengundurkan diri. Di samping adanya pranata sosial tradisional, "desa perdikan", yang dikuasai pendeta da kemudian ulama, kelanjutan "tradisi dialog" ini berakar juga dari peristiwa kritis yang dialami di awal proses Islamisasi. Ingatan sejarah tidak melupakan fakta bahwa kerajaan telah dikalahkan—*"Islam* **conquered** *the state".* Bukankah Majapahit kehilangan kekuasaan karena dikalahkan oleh kesultanan Demak yang Islam?

Dari lintasan kisah proses Islamisasi ini tampaklah bahwa penyebaran Islam sebenarnya bersifat lokal—bermula dari satu tempat "pemberhentian" dan kemudian bergerak ke tempat yang dihuni komunitas lain. Masyarakat lokal yang mula-mula terpisah inilah yang menjadi *beachhead,* pantai pemberhentian sementara, dalam proses penyebaran Islam. Kemudian dengan gaya masing-masing para penyebar agama berangkat dari "pantai pemberhentian" itu untuk melanjutkan usaha menyampaikan pesan suci yang telah diterima. Baik melalui tradisi lisan yang masih hidup atau pun dalam historiografi tradisional sampai sekarangpun "daerah penerima" tidak lupa pada jasa yang diberikan oleh "daerah pengirim". Tetapi sebaliknya—entah kalau sempat hasrat politik ikut bermain biasanya "daerah pengirim" tidak ingat dan bahkan tidak pula pernah tahu bahwa hal ini telah terjadi. Hanya saja kalau politik kekuasaan telah ikut bermain jasa itu tidak pernah terlupakan. Maka dikisahkanlah bahwa kerajaan—kembar Goa-Tallo datang menolong pangeran dari Bima untuk mendapatkan kembali tahta kerajaannya yang telah diambil sang paman. Ketika harapan ini telah terpenuhi, Goa-Tallo pun mengirim ulama, yang berasal dari Minangkabau, untuk menyapaikan pesan Islam.[20]

Sejak jatuhnya Majapahit (meskipun *candrasengkala* mengatakan 1478, tetapi catatan sejarah cenderung menentukan kejatuhan itu pada awal 1520-an) perluasan wilayah Islam bukan saja terus berlanjut tetapi malah semakin ekstensif. Hal ini terjadi juga bahkan semakin ekstensif meskipun pada tahun 1511 Malaka, salah satu pusat perdagangan dunia dan pusat penyebaran Islam, telah jatuh ke tangan Portugis, yang datang dengan semangat "penaklukan" yang penuh dendam. Sejak terjadinya dua peristiwa politik yang menggocangkan ini—dua kekuasaan besar bertekuk lutut—bumi Nusantara pun mengalami suasana "ketidak-stabilan yang stabil". Kerajaan-kerajaan besar menampilkan diri dan tidak hentinya saling berasingan, sedangkan pusat-kekuasaan yang kecil sibuk juga mencari jalan untuk melepaskan diri dari jebakan pusat-kekuasaan

yang besar. Tetapi dari sudut tinjauan kebudayaan tampaklah betapa di masa kekuasaan politik yang mengalir ini kegiatan dalam penulisan berbagai bentuk kesusasteraan, pemikiran serta keilmuan Islam mulai mengharungi kehidupan kultural dan pemikiran yang kreatif.

Kalau dikaji lagi pesan theologis yang terkandung dalam prasasti yang ternukil pada batu nisan Sultan Malik us Saleh, terasalah bahwa teks ini bukanlah sekadar menyatakan pengakuan akan hubungan makhluk dengan al-Khalik. Meski tidak secara eksplisit dikatakan, teks ini juga membayangkan pernyataan bahwa sejak saat itu Pasai telah menjadi bagian dari "dunia Islam". Tetapi rasa hayat religius yang terpancar dari teks batu nisan ini seperti dibiarkan saja berada dalam keterpencilannya. Batu nisan ini memancarkan sebuah monolog.

Sesudah itu sumber sejarah berkisah tentang kegiatan Sultan meluaskan jangkauan Islam dan kesenangannya berdiskusi dengan para ulama. Maka bisa jugalah dipahami kalau kemudian Samudra-Pasai banyak juga dikunjungi oleh para ulama. Tetapi di suatu saat Majapahit, kerajaan Hindu yang boleh dikatakan seumur dengan Samudra Pasai sempat juga—sebagaimana diberitakan *Hikayat raja-raja Pasai*—datang sebagai penakluk, yang kemudian terjalin dalam persahabatan. Sebagaimana dikisahkan *Hikayat Banjar*[21] putri Pasai, yang dikawini raja Majapahit, dan saudara laki-lakinya yang datang berkunjung, dipersilahkan raja Majapahit untuk menetap. Keduanya kemudian ikut memainkan peranan dalam proses Islamisasi wilayah Majapahit.

Mungkin karena baru bisa diselesaikan oleh Tun Sri Lanang, mantan Bendahara kesultanan Johor,ketika ia sudah menjadi *uluebalang* di Samalanga (Aceh)—setelah Johor ditaklukkan Sultan Iskandar Muda—maka *Sejarah Melayu* bisa juga memuat kisah tentang betapa pentingnya kedudukan Pasai dalam perkembangan Islam di Nusantara. Naskah inipun menguraikan juga episode yang mendebarkan ketika Malaka diserang Portugis. Dikisahkannyalah bahwa ketika para lasykar beristirahat di malam hari Sultan Ahmad memberikan kitab *Hikayat Amir Hamzah* untuk dibacakan, tetapi ternyata lasykar lebih menyukai *Hikayat Muhammad Hanafiah*[22].

Episode kecil ini sesungguhnya juga fakta sejarah yang penting. Rupanya menjelang kejatuhan Malaka tradisi penerjemahan dari bahasa Persia ke bahasa Melayu telah bermula. Naskah-naskah Persia telah mulai diterjemahkan

ke bahasa Melayu. Dengan begini kosmopolitanisme Islam pun telah mulai memasuki kehidupan kultural Melayu. Dari peninggalan sejarah dapat pulalah diketahui bahwa menjelang akhir abad 15 dunia Melayu telah semakin intens melibatkan diri dalam dinamika kuktural dunialuar. Usaha penerjemahan naskah-naskah yang berasal dari dunia Islam,terutama Persia, telah bermula. Bahkan karya sastra dari bahasa kebudayaan Hindu-Jawa, seperti kisah-kisah dari *Mahabharata* dan *Ramayana* telah pula diterjemahkan. Karena sedemikian populernya penerjemahan ini sehingga Nuruddin ar-Arraniri, ulama yang berpengaruh di istana Sultan Iskandar Muda, harus mengingatkan bahwa naskah-naskah Jawa itu tidak Islami. Maka Islamisasi versi Melayu dari cerita Pandawa Lima pun dilakukan juga.

Menjelang akhir abad 16 Hamzah Fansuri (lahir di Barus dan meninggal di Mekkah 1570[23]) telah mulai meletakkan dasar tradisi pemikiran dan sastra Islami. Terlepas dari pemikiran sufisme yang disampaikannya sampai kinipun syair-syair yang dihasilkannya masih bisa juga rasa hayat estetik ke-Melayu-an. Tidaklah belebih-lebihan kalau dikatakan bahwa ia adalah pelopor dalam tradisi pemikiran dan kepenyairan Melayu yang tak mungkin terlupakan.antara ini.

> *"kenali dirimu, hai anak jamu*
> *jangan lupa akan diri kamu*
> *ilmu hakikat yogya kanuramu*
> *supaya terkenal a la adamu"*

Perhatian utama Hamzah Fansuri ialah hubungan antara Al Khalik dengan manusia, makhluk ciptaanNya. Banyak juga syair-syairnya yang memancarkan suasana reformistis dalamkehiduoan sosial dan keagamaan.. Ia dengan keras mengecam praktek meditasi yang masih berlaku dan menunjukkan cara yang benar dalam menjalankan upaya mendekatkan diri kepada Allah. Tetapi pada tahap tertinggi dari renungan filsafat keagamaannya iapun sampai juga pada konsep *wahdathul wujud*.

*S*etelah Hamzah telah tiada, ulama yang umum dianggap sebagai muridnya, Syamsuddin as-Sumatrani, juga bergumul dengan masalah hubungan antara makhluk dengan al-Khalik. Tetapi mengingatkan ummat bahwa " rahasia ini terlalu sukar, jikalau tiada dengan isyarat guru yang kamil dan jika tiada murid yang bijaksana, tiada akan diperoleh, karena jikalau dengan hawa nafsu saja menjadi mazhab kafir zindik ia."[24] Dalam suasana kesadaran akan kepelikan masalah dari hubungan suci inilah akhirnya para Wali Sanga akhir harus menjatuhkan hukuman pada Syekh Sitti Jenar. Para wali menuduhnya telah mengajarkan konsep "rahasia yang terlalu sukar ini" kepada khalayak ramai. Dalam bukunya *Babad Cabolek,* Yasadipura, pujangga kraton Surakarta[25],

mengisahkan bahwa akhirnya Sunan menghukum Kiai Mutamakin dengan mengharuskannya untuk berdiam di wilayah mancanegara. Dalam *Babad Cabolek*, yang ingin merumuskan orthodoksi yang didukung kraton ini, diuraikan betapa sang kiai tidak bisa membela pendapat dan sikap religiusnya ketika berdebat dengan Ketib Anom.

Sebelum pujangga kesunanan Surakarta, Yasadipura, membuktikan kesalahan landasan theologis dari sikap Kiai Mutamakin, lewat tokoh Ketib Anom, Nuruddin ar-Raniri telah menyerang—dan menyerang dengan keras bahkan dengan membakar naskah-naskah—orientasi pemikiran tasauf Hamzah Fansuri. Baginya pemikiran *wahdathul wujud* yang disampaikan sang sufi penyair—dan muridnya Syamsuddin—praktis telah mempersatukan Al-Khalik dengan makhluk. Bukankah ajaran ini pula yang menyebabkan Al Hallaj (abad 11) harus menghadapi hukuman yang dijatuhkan oleh sistem kekuasaan ? Maka begitulah Aceh Darussalam, di masa Sultan Iskandar Muda (1607 – 1636) bisa juga dikatakan sebagai kerajaan yang menjaga orthodoksi dengan ketat.

Kemudian setelah Arraniri harus pergi dengan tergesa-gesa [26] Aceh Darussalam memasuki juga suasana yang lebih toleran. Konon sang ulama-pujangga yang telah menulis sekian banyak naskah, antara lain karya ensklopedis, *Bustanussalatin,* harus meninggalkan Aceh-darussalam tergesa-gesa. Ia telah kehilangan patron yang melinduninya. Di bawah pemerintahan Sultan Iskandar Thani (1637 – 1641), dengan penasehat keagamaan Syekh Abdur Rauf al Singkili (meninggal 1680), ulama penulis tafsir Qur'an yang pertama dalam bahasa Melayu, suasana yang lebih terbuka hidup kembali. Sementara itu pengaruh pemikiran dan renungan keagamaan yang berasal dari Aceh Darussalam telah semakin meluas juga. Di awal 19 umpamanya, *Sirat al Mustaqim* (1634), dipakai sebagai model oleh Syekh al Banjari. Karya ar-Raniri itu, katanya terlalu sukar untuk dipahami orang awam.

Jika hubungan makhluk dengan al Khalik telah menjadi permasalahan theologis, seperti apakah sistem kekuasaan, yang mengatur kehidupan kemasyarakatan, harus dijalankan? Seperti apakah sistem kerajaan dan politik yang sejalan dengan ajaran Islam? Maka semacam tinjauan-balik kesejarahan harus juga dilakukan. Kejatuhan Malaka memang memberi kesempatan pada Aceh Darussalam—seperti juga halnya dengan pusat-pusat kekuasaan Islam yang lain—tetapi sebagaimana dikisahkan dalam karya ar-Raniri, *Bustanus-salatin,* kesultanan ini barulah mengalami kestabilan dan kejayaan politik di bawah pemerintahan Sultan Iskandar Muda.

Mungkinkah Iskandar Muda dan para penggantinya belajar dari sebuah naskah yang berisi teori kenegaraan yang telah dihasilkan sebelum ia menaiki takhta? Beberapa tahun sebelum Iskandar Muda naik takhta—pada tahun 1602 Bukhari al-Jauhari—telah memperkenalkan *Taj us-Salatin*[27], yang boleh dianggap sebagai naskah ilmu politik pertama di alam Melayu. Naskah ini menjadikan

konsep dan sikap *adil* bukan saja sebagai landasan etika dan kearifan kekuasaan tetapi juga strategi politik. Karena kearifan yang dipancarkannya naskah Melayu ini diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa beberapa kali. Bahkan sejarahpun mencatat juga bahwa *Tajus Salatin* adalah bacaan kegemaran Mangkubumi (Hamengkubwono I) dan Dipanegara. Maka bisa jugalah dimaklumi kalau di pertengahan abad 19, Abdullah bin Abdulkadir Munsyi, yang biasa dianggap sebagai "tokoh pembatas" antara sastra Melayu tradisional dengan sastra indonesia "modern", mengatakan bahwa kelemahan sultan-sultan Melayu (di Tanah Semenanjung) terletak pada fakta mereka sudah tidak lagi memahami pesan yang disampaikan *Taj us Salatin.*

Begitulah menjelang akhir abad 18—apalagi setelah abad 19 dimasuki—puluhan bahkan ratusan naskah ke-Islam-an dalam bahasa Melayu dan Jawa dan juga bahsa lainnya di Nusantara telah dihasilkan. Berbagai aliran dan kecenderungan berfikir keagamaan pun memperkenalkan dirinya. Dalam suasana ini perdebatanpun biasa terjadi bahkan dengan hebat, apalagi kalau masalah hubungan antara Allah dan mahkluknya telah menajdi fokus utama. Naskah yang dikenal sebagai *keropak Ferrara* (abad 17)—karena disimpan di perpustakaan Ferrara (Italia)—mungkin menunjukkan kecenderungan yang "fundamentalistis" tetapi *Serat Dharmagandul* (abad 20) malah sebaliknya. Maka bisalah dipahami juga mengapa keutuhan masyarakat yang Islam adalah sebuah problematik.

Bukanlah sesuatu yang aneh kalau kecenderungan yang disebut 'fundamentalistik" memperlihatkan wujudnya yang paling radikal di Minangkabau pada awal abad 19. Ketika itulah apa yang disebut "perang Padri" tahap pertama (1803 – 1821) terjadi. Maka dikisahkanlah bahwa pada waktu para pendukung gerakan ini telah melancarkan aksinya perang yang terjadi bukan lagi "perang batu" di perbatasan *nagari*. Perang penaklukan telah terjadi. "Maka dinamailah perang itu sabillillah supaya zahir syah hukumnya", tulis Faqih Saghir, seorang ulama yang lebih suka berdakwah dalam suasana perdamaian.[28] Dengan landasan prinsip yang mengatakan" Orang tidak melakukan shalat dan ingkar mengamalkan al Qur'an dengan cermat kehilangan hak atas jiwa dan harta, demikian kata buku suci fiqh"[29]. Pada tahun 1821 Belanda melakukan intevensi dan perang Perang Padri (tahap kedua) berakhir 1837 dan tanah Minangkabau pun jatuh ke tangan Belanda. Tetapi sementara itu sukubangsa yan gmempunyai sifat kekerabatan matrilineal ini telah merumuskan identitas dirinya—" Adat bersendi syarak. Syarak bersendi Kitabullah". Maka *tambo*, sejarah tradisional yang berbafaskan Islam mulai banyak dihasilkan. Pertanggungan jawab kultural dan historis pun diberikan tentang mengapa Minangkabau tetap berdasarkan sistem kekerabatan matrilineal, sedangkan sistem pusaka Islam lebih bersifat patrilineal. Sejak pertengahan abad 19 Minangkabau pun mengalami perdebatan antar tarekat sedangkan proses orthodoksi keagamaan semakin menaik juga. Pada awal abad 20 Minangkabau telah menggantikan Palembang dan kemudian Pulau Penyengat (Riau) sebagai pusat pemikiran keagamaan. Dan

gerakan Kaum Muda atau "modernisme Islam", yang berdampingan dengan gerakan "kaum muda" yang mencita-citakan keterlibatan dalam "dunia maju", telah pula bermula dan semakin menaik.[30]

Memang boleh dikatakan sejak akhir abad 18 dan apalagi setelah abad 19 dimasuki ketika penetrasi kekuasaan asing telah semakin luas dan melebar, aktivitas pemikiran keagamaan malah semakin menaik juga. Jumlah pendududuk kepulauan Indonesia yang pergi naik haji, bahkan bermukim di Tanah Suci, telah pula semakin meningkat. Jumlah mereka yang terikat dalam jaringan guru-dan-murid dengan ulama di pusat-pusat studi Islam juga menaik, seperti juga halnya dengan pertambahan jumlah *surau, meunasa* dan *pesantren* serta *madrasah* di negeri yang tekah dinamakan Hindia Belanda ini. Sejak akhir abad 18 abad 19 Palembang menampilkan diri sebagai salah satu pemikiran Islam, demikian juga halnya dengan Patani (Tanah Semenanjung, kini bagian dari Thailand). Sultan Badaruddin II dari Palembang bukan saja seorang raja yang sangat anti-Belanda, tetapi juga seorang penyair dan pemikir. Meskipun bertempat tinggal di tanah Arab dan bahkan biasa sekali menulis dalam bahasa Arab, Syekh Al Palimbani mengharumkan juga dunia pemikiran keislaman di tanah airnya. Di tengah-tengah asyik dengan semangat kepahlawan yang enggan untuk menyerah dalam menghadapi perang kolonial (1872 – 1904) Aceh,yang telah melihat dirinya sebagai "serambi Mekkah", masih bisa juga menghasilkan kisah tentang perang sabil—hanya kini tidak lagi dalam bahasa Melayu, tetapi dalam bahasa Aceh. Menjelang akhir abad ke 19 Pulau Penyengat (Riau) tampil pula sebagai pusat penerbitan naskah-naskah ke-Islam-an. Bahkan boleh dikatakan Pulau Penyengat, istana Raja Muda kesultanan Johor-Riau, telah menjadi "ibukota" pemikiran keislaman dan ke-Melayu-an. Raja Ali Haji tidak akan pernah terlupakan seperti juga karya agung enggan untuk tersisih dalam ingatan kolektif bangsa, *Tufah an Nafis.*

Ketika abad ke 20 telah mulai dimasuki dan di saat panggilan "kemajuan" telah mulai bergema, gerakan modernisme Islam pula bergaung—dengan gaya perdebatan keagamaan di Minangkabau[31], tetapi dengan mendirikan organisasi,Muhammadyah, di Jogyakarta. Awal abad 20 juga ditandai dengan usaha "ideologisasi Islam". Dalam menghadapi serangan Sarekat Islam,cabang Semarang, yang telah dipengaruhi ideologi Marxisme, maka tokoh-tokoh nasional Sarekat Islam,terutama H.O.S. Tjokroaminoto dan Haji Agus Salim,mulai pula mengadakan proses "ifdeologisasi" Islam—bagaimana wacana Islamketika harus berhadapan dengan corak wacana sekuker yang beraneka ragam. Bisa jugalah dipahami kalau Sukarno, seorang pemimpin muda yang ter-obsesi dengan cita-cita persatuan nasional, pada tahun 1926 menerbitkan tulisan "klassik"-nya, "Nasionalisme, Islam dan Marxisme", yang berisi ajakan agar ketiganya "bersatu" dalam usaha menuju cita-cita bangsa.

Begitulah di sela-sela pergulatan pemikiran tentang berbagai aspek kultural dari ke-Islam-an—"bagaimana keyakinan keagamanan bisa menjadi rangsangan bagi terwujudan kehidupan kultural yang bermakna dan bermartabat dunia dan akhirat"—karya kesenian dalam berbagai perwujudan telah pula sejak awal Islam mulai berkembang mempertujukkan dirinya. Maka tidaklah aneh kalau langgar, surau dan apalagi masjid, memperlihatkan betapa ajaran Islam yang satu mewujudkan dirinya dalam keragaman arsitektural yang melambangkan gaya kedaerahan. Berbagai corak kebudayaan kebendaanpun cenderung juga memperlihatkan *Islamic taste* yang bercorak kedaerahan. Demikian pulalah halnya dengan berbagai bentuk dan corak kebudayaan kebendaan lainnya. Di samping itu kesenian Islam—entah bersifat seni tari, entah seni musik dan sebagainya—juga digiatkan tanpa meninggalkan gaya kedaerahan. Maka bolehlah dikatakan setiap wilayah kebudayaan Indonesia mempunyai gaya Islam mereka masing-masing. Tetapi meskipun berbeda-beda simbol yang tunggal—Islam—masih dengan mudah dapat dilihat. Demikian pulalah halnya dengan kesusasteraan Islam. Meskipun memakai bahasa daerah yang berbeda dan kadang-kadang terikat pula oleh tradisi sastra masing, tetapi pesan ke-Islam-an yang ingin disampaikan masih bisa juga ditangkap oleh mereka yang berasal dari wilayah kebudayaan lain.

Maka,akhirnya nikmatilah kekayaan pengetahuan yang gamblang yang disajikan dalam buku ini dan nikmati pulalah simbol-simbol ke-Islam-an yang dipancarkannya. Selamat membaca.

Taufik Abdullah

Endnotes

1 Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture,* New York ; Basic Books, 1973
2 Lihat : G.R. Tibbets, *A Study of the Arabic texts containinjg material on South-east Asia,* Leiden & London : E.J.Brill, 1979
3 Ludvik Klaus dan Claude Guillot, "Nisan Leran (Jawa) berangka tahun 475 H/1082 dan nisan-nisan terkait" dalam Claude Guillot & Ludvik, *Inskripsi Islam tertua di Indonesia,* Jakarta : Kepustakaan Populer Gramedia, E'cole francaise d'Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, 2008, 11-31
4 *Ibid,* 30
5 M.C.Ricklefs, *Mystic synthesis in Java : A History of Islamization from the Fourteenth century to the Early Nineteenth Centuries,* Norwalk : EastBridge, 2006, 13-15
6 T.Ibrahim Alfian, *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal Asia Tenggara,* Yogyakarta: Ceninnetss Press,2002. Prasasti ini mengutib surat ar-Rahman (55) dan surst al-Aniya (21).
7 G.W.J. Drewes, 'New Light on the coming of Islam to Indonesia?", *B.K.I.,*124,4, 433-459.
8 Anthony H.Johns, "Tentang Kaum Mistik dalam penulisan sejarah Islam" dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia.* Jakarta: Pustaka firdaus, 1987
9 "Kata Pengantar " Taufik Abdullah dalam Ross E.Dunn, *Petualangan Ibnu Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad 14",* Jakarta ; Yayasan Obor, 1995, xiii-xxi
10 B.O.J. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies,* vol.II. Bandung/The Hague: W.vam Hoeve, 1955
11 J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society,* Bandung/The Hague: W.van Hoeve, 1955
12 "Alkisah Tjeritera jang kedua puluh", *Sedjarah Melaju* Menurut terbitan Abdullah (ibn Albdulkadir Munsji) diselenggarakan kembali dan diberi anotasi oleh T.D. Situmorang dan Prof.Dr. A.Teeuw dengan bantuan Amal Hamzah. Djakarta: Penerbit Djambatan, 1952, hal.168-173
13 Armando Cortesao (translator), "*The Suma Oriental of Tome' Pires".* London: Hakluyt Society, 1944
14 A. Teeuw & David K. Wyatt, *Hikayat Patani : The Story of Patani,* The Hague : Martinus Nijhoff, 1970.
15 J.Bastiaans, "Persekutuan Limbotto dan Gorontalo" dalam Taufik Abdullah (editor), *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta:Gadjah Mada University Press, 1985 (cetakan kedua),199-231
16 J.Noordyn, *Islamisasi Makasar,* (terjemahan S.Gunawan), Jakarta: Bhratara,1972
17 Uraian tentang dua "tradisi" ini lihat Taufik Abdullah,"Islam and the Formation of Traditions in Indonesia: A Comparative Perspective", *Itinerario: Special Issue India and Indonesia: General Perspective,* 1, 1989, 17-36
18 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java,* 51
19 Peter Carey, " The Cultural Ecology of Early Ninetenth Century Java:Pangeran Dipanegara, a case study", *Occasional Paper no.24.* Institute of South-east Asian Studies, Singapore, 1974.
20 M.Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima dalam perjalanan Sejarah Nusantara,* Mataram : Lengge, 2004, Juga Henri Chambert-Loir & Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: catatan Kerajaan Bima,* Jakarta : Ecole francais d'Etreme Orient & Yayasan Obor Indonesia, 1999
21 Episode ini dalam J.J. Ras, *Hikayat Banjar: A studyin Malay Historiography,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1968
22 *Sedjarah Melaju,* Alkisah Tjeritera jang ketiga puluh empat, hal.296-298
23 Claude Guillot dan Ludvik Kalus, " Batu Nisan Hamzah Fansuri" dalam Claude Guillot & LudvikKalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia,* Jakarta: KPG, EFEO, Forum Jakarta-Paris, 2008, 71-100
24 Teuku Iskandar, "Shamsuddin As-Sumatrani: Tokoh Wujudiyah", *Dewan Bahasa,* 9,5, 1965

25 Soebardi, *The Book of Cabolek: a critical edition with introduction, translation and notes; a contribution to the study of javanese mystical tradition,* The Hague ; Nijhoff, 1975.

26 Takashi Ito, "Why did Nuruddin arpRaniri leaeAceh in 1054 A.H.?"*BKI,* 134, 1978, 488-491

27 Taufik Abdullah, " The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia,* Clayton,Victoria : Centre for Southeast Asian Sudies, Monash University, 1993,35-58

28 Sjech Djilal-eddin, *Verhaal van de aanvang der Padri onlusten op Sumatra,* ed. Dr.J.j. de Hollander, Leiden, 1837.

29 S.A. Steyn Parve', "Kaum Padari (Padri) di Padang Darat Pulau Sumatra" (1885) terjemahannya dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta: UGM University Press, 1985

30 Taufik Abdullah, " Modernization in the Minangkabau World : West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century" dalam Claire Holt et.al (editors), Ithaca and London : Cornell University Press, 1972, 179-245

31 Mengasyikkan juga laporan "pandangan mata" yang disajikan B.J.O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatra Barat: sebuah sumbangan bibliografis"* Jakarta : Bhratara 1973 (tulisan asli dimuat dalam *TBG,* 59 (1919-1921) 249-325.

KRONIK

662-749: Masa kekuasaan Dinasti Umayah.

750-1258: Masa kekuasaan Kekhalifatan Abbasiyah di Baghdad.

1000: Kitab *'Ajâib Al-Hind*, salah satu sumber Timur Tengah paling awal tentang Nusantara, isyarat tentang eksistensi komunitas Muslim lokal di wilayah kerajaan Hindu-Budha Zabaj (Sriwijaya) ditulis olh Buzurg b. Shahriyar Al-Ramhurmuzi. Kitab ini meriwayatkan tentang kunjungan para pedagang Muslim ke kerajaan Zabaj.

1111: Islam diperkenalkan ke kawasan Aceh oleh seorang Arab bernama Syaikh 'Abd Allâh 'Ârif (riwayat Aceh).

1111: Abu Hamid al-Ghazali wafat

1133: Syekh Muslih al-Din Sa'di al-Syrazi lahir.

1166: 'Abdul Qadir al-Jailani wafat.

1221: Najm al-Din al-Kubra wafat. Ia merupakan pendiri tarekat Kubrawiyah di Asia Tengah.

1240: Ibn 'Arabi wafat.

1250: Dinasti Mamluk Berdiri di Mesir. Hal ini mengakibatkan pelayaran internasional Laut Merah, dari Lautan India ke Mediterania menjadi stabil.

1258: Bahgdad dijatuhkan oleh pasukan Hulagu Khan dari Bangsa Mongol.

1270-1526: Samudera Pasai berkuasa. Samudera Pasai adalah kerajaan Islam awal di Nusantara yang berpengaruh dan tumbuh dari sebuah pelabuhan kecil menjadi pusat penyebaran Islam pertama dalam arti sebenarnya di Asia Tenggara.

1292: Marco Polo mengunjungi Samudera Pasai. Ia adalah seorang pelancong dari Venesia (Italia) yang pernah melaksanakan perjalanan ke Nusantara dan China.

1297: Merah Silau mengambil gelar Mâlik Al-Shâlih setelah berhasil diislamkan oleh Syaikh 'Ismâ'îl yang datang dengan kapal dari Mekkah *via* Malabar ke Pasai.

1297: Tanggal tahun di batu nisan Malik al-Saleh, diterima kalangan ahli sejarah sebagai waktu berdirinya Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan Islam.

1297: Sultan Malik al-Saleh wafat, dan pada batu nisan makamnya terpahat syair yang indah dalam bahasa Arab karangan Ali bin Abi Thalib.

1297-1326: Masa pemerintahan Sultan Muhammad al-Zahir. Pada masa pemerintahan Sultan Muhammad al-Zahir Samudera Pasai mengeluarkan mata uang emas yang sampai sekarang dianggap sebagai mata uang emas tertua yang dikeluarkan kerajaan Islam di Asia Tenggara.

1298: Cambay, Gujarat ditaklukkan kekuasaan Muslim.

1316: Ibn Batutah, seorang musafir Arab dari Tangier, berkunjung ke Pasai sebanyak dua kali dalam lawatannya menuju China. Dia mencatat bahwa pendidikan Islam sangat maju di Pasai ketika itu dan banyak sekali ulama bermazhab Syafi'i dari negeri Arab serta cendekiawan Persia berdatangan ke Pasai dan tinggal lama di situ untuk mengajar.

1337: Bratalegawa dari kerajaan Galuh di Tanah Sunda naik haji (abad ke-14)

1345: Ibnu Battutah singgah di Samudera Pasai. Ibnu Battutah merekam fakta bahwa raja yang memerintah negara itu memakai gelar Islam yakni *Malikut Thahbir bin Malik Al Saleh*, sementara mazhab Syafi'i menjadi paham yang dipeluk hampir mayoritas masyarakat.

1350 : Samudera Pasai sempat berada di bawah hegemoni kekuasaan Majapahit.

1359: Maulana Malik Ibrahim yang dikenal juga dengan Maulana Magribi, Jumadil Kubro atau Sunan Gresik lahir. Sosok ini dikenal oleh masyarakaat sebagai penyebar Islam pertama di pulau Jawa.

1365: Ibukota kerajaan samudera Pasai yang pada awalnya terletak di muara sungai Peusangan, setelah diserang Majapahit, di pindah ke wilayah Lhok Seumawe.

1380: Syarîf Awliyâ' Karîm Al-Makhdûm datang dari Malaka untuk menyebarkan agama Islam.

1380: Ratu al-Ala wafat.

1406: Sunan Ngampel meninggal pada tahun 1328 Caka (1406 M).

1412: Maulana Malik Ibrahim wafat di Gresik.

1414: Penguasa Malaka, Parameswara juga diislamkan oleh Sayyid 'Abd Al-'Azîz, seorang Arab dari Jeddah. Begitu masuk Islam, Parameswara, mengambil nama dan gelar Sultan Muhammad Syah (*Sejarah Melayu*).

1419: Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm wafat. Batu nisannya ditemukan di Gresik, Jawa Timur, dan bentuk nisannya sama dengan batu nisan yang terdapat di Cambay, Gujarat.

1420: Naina Husamuddin wafat.

1447: Sultan Mansur Syah wafat(dari Malaka).

1460: Proses Islamisasi di Ternate, Maluku Utara secara intens berlangsung. Proses ini semakin menguat di akhir pemerintahan Kolano Marhum, seorang Kolano Ternate pertama yang menerima Islam.

1468: Raja Marhum wafat dan untuk petama kali dalam sejarah Kerajaan Ternate, seorang Kolano (raja) dimakamkan sesuai syariat Islam.

1470-1475: Islam telah hadir di Cirebon(Tome Pires).

1478: Runtuhnya Kerajaan Majapahit.

1478: Dianggap sebagai waktu berdirinya kerajaan Demak, kendati pada dasarnya lebih merupakan mitos masyarakat Jawa yang tertarik menetapkan garis pemisah dalam perkembangan sejarah, sebagai batas antara zaman kuno Hindu-Budha yang diwakili kerajaan Majapahit dan zaman baru setelah berdirinya kerajaan Islam Demak.

1479: Syekh Syarif atau Syarif Hidayatullah menerima pemerintahan Cirebon dari pamannya, Cakrabhumi serta membuat pusat pemerintahan di Lemah Wungkuk. Ia membangun istana yang diberi nama Pakungwati yang kelak menjadi tempat tinggal tetap raja-raja Cirebon.

1486: Zainal Abidin menjadi sultan, menjadi orang Islam pertama yang menjadi raja Ternate dan raja Ternate pertama yang memakai gelar sultan, atau bahkan di Maluku pada umumnya.

1495: Raja Ternate, Sultan Zainal Abidin (yang sebelum masuk Islam bernama Kolano Tidore Vongi) pergi ke Giri untuk memperdalam pengetahuan agama. Di sinilah, menurut *Hikayat Tanah Hitu* (yang ditulis oleh Imam Rijali), ia bertemu dengan Pati Tuban, salah seorang dari empat perdana atau penguasa dari Tanah Hitu (Ambon).

1502: Ludivico Varthema berhasil memasuki Haramayn. Ludivico Varthema pengembara terkenal dari Roma, dengan menyamar sebagai Muslim, adalah orang Eropa pertama yang berhasil memasuki Haramayn. Ia juga diklaim sebagai orang Eropa yang pertama menyebut "Kepulauan Rempah-Rempah" dengan "Jawah". Varthema mencatat tentang kehadiran orang-orang Melayu di Tanah Suci yang, selain melakukan ibadah haji, juga berdagang secara kecil-kecilan.

1504-1546: Kerajaan Demak mencapai zaman kemajuannya pada masa kekuasaan Sultan Trenggana.

1506: Masjid Demak didirikan dengan sengkalan 1428 tahun Jawa (*Babad Tanah Jawi)*. Pembangunan mesjid Demak dilakukan di bawah arahan Sunan Bonang. Semua wali ikut serta dalam pembangunannya.

1511: Teks *Hikayat Raja-Raja Pasai* ditulis.

1511: Kerajaan Malaka ditaklukkan Portugis yang dipimpin Admiral Alfonso d'Albuquerque. Saat itu Sultan Mahmud Syah I menyingkir sambil bergerilya ke Selatan hingga Kampar, pesisir timur Sumatra (kini: di Pekanbaru, Provinsi Riau). Malaka jatuh ke tangan Portugis, satu abad setelah berdiri menjadi sebuah kerajaan.

1512: Tome Pires tiba di Malaka. Pires adalah seorang apoteker yang pernah berkarya pada seorang pangeran di Lisbon, Portugal. Ia tiba di Malaka untuk suatu tugas mengurusi pembelian obat-obatan di kota tersebut. Sejak di Malaka, Pires mengumpulkan segala informasi yang tersedia di bandar paling ramai di Asia Tenggara itu. Di Malaka pula ia menyusun buku *Suma Oriental* dan diselesaikan di India saat hendak kembali ke Portugal tahun 1515.

1512: Sultan Abdul Jamil wafat (dari Pahang).

1514: Di bawah Ali Mughayat Shah (berkuasa hingga 1530), kerajaan Aceh mengalami perkembangan penting baik di bidang ekonomi, politik maupun keagamaan.

1514-1521: Brunei berdiri menjadi satu kerajaan Islam menyusul kadatangan para pedagang Muslim, dan sangat mungkin juga para elit politik Malaka, yang kemudian mendorong konversi keagamaan raja Brunei ke Islam.

1516: Kerajaan Islam Demak terbentuk, menyusul desintegrasi kerajaan Hindu-Budha Majapahit. Berdirinya kerajaan tersebut merupakan tahap penting proses Islamisasi di Jawa.

1516: Kesultanan Aceh Darussalam sejak didirikan oleh Sultan Ali Mughayat Syah

1516: Ali Mughayat Syah mulai naik tahta setelah berhasil menaklukkan wilayah-wilayah bekas Kerajaan Samudera Pasai seperti Pedir, Lamuri, pulau Waih (Weh), Biar, dan lain-lain. Dia juga berhasil menggabungkan beberapa pelabuhan di wilayah kekuasaannya, sehingga memungkinkan kapal-kapal dagang dapat berlabuh dan mengambil barang dagangan di negerinya.

1520: Di bawah bimbingan spiritual Sunan Kudus—salah seorang Wali Sanga, Demak akhirnya berhasil menggantikan Majapahit sebagai keraton pusat.

1520: Sunan Gunung Jati, *pandita ratu,* raja-Mama, Cirebon, membangun kekuasaan politiknya di Jayakarta setelah mengalahkan Portugis, dan mendirikan dinasti Islam baru di Banten.

1520-1521: Ali Mughayat Shah menaklukkan Daya di ujung barat, dan selanjutnya Pidie dan Pasai di belahan timur. Ali Mughayat Shah dalam hal ini telah meletakkan landasan kokoh bagi berkembangnya kerajaan Aceh di tangan para penggantinya kemudian, sehingga kerajaan tersebut muncul sebagai satu kekuatan Islam terkemuka di Nusantara.

1521: Ali Mughayat Syah mengalahkan armada Portugis di laut lepas. Ali Mughayat Syah digantikan putranya Salahuddin Syah.

1524: Samudera Pasai dikalahkan oleh Aceh Darussalam setelah membebaskan diri dari dominasi Pidie.

1525: Demak mengirimkan tentara untuk menghukum Negara Daha dan mengangkat Pangeran Samudera sebagai Sultan Suryansyah.

1525: Tahun yang dianggap sebagai awal berdirinya kerajaan Banten.

1526: Kerajaan Sultan Mahmud (Malaka) mendapat serangan Portugis, sehingga dia kemudian memindahkan pusat kerajaan ke Kampar di pantai timur Sumatra. Setelah meninggal dia digantikan anaknya, Sultan Alauddin Ri'ayat Shah, yang meneruskan upaya membangun kerajaan.

1527: Penguasa Banten, Sultan Hasanuddin berhasil menguasai Sunda Kelapa yang kemudian bernama Jayakarta (atau daerah Jakarta sekarang ini).

1527: Hamzah Fanshuri wafat.

1528: Perak berdiri sebagai satu kerajaan, sekaligus menjadi pewaris langsung kerajaan Malaka. Muzaffar Shah, raja pertama Perak, adalah anak Sultan Mahmud Shah, penguasa terakhir kerajaan Malaka sebelum ditaklukkan Portugis.

1528: Demak menguasai Wirasari.

1529: Demak menguasai Madiun.

1530: Sultan Ali Mughayat Shah wafat. Ia adalah orang yang dianggap telah bertanggung jawab meletakkan landasan yang *real* bagi berdirinya kerajaan Aceh.

1530: Demak mengusai Blora.

1530-1536: Alauddin Ri'ayat Shah mendirikan kekuasaan di hulu sungai Johor. Karena itu, dia kemudian tercatat sebagai raja dari dinasti Malaka pertama yang membangun kerajaan Johor.

1531: Demak menguasai Surabaya.

1535: Demak menguasai Pasuruan.

1538: Di Buton, Halu Oleu atau Timbang-timbangan raja ke-6 Kerajaan Buton masuk Islam pada dan bergelar *'ulul amri wa qa'imuddin* (pemerintah dan penegak agama). Setelah ia masuk Islam kemudian diikuti serentak oleh rakyatnya.

1538-1571: Alauddin Ri'ayat Syah berkuasa. Di bawah Alauddin Riayat Syah inilah Kesultanan Aceh Darussalam mulai mengalami kemajuan pesat. Dua kali dia berperang melawan Portugis sampai berhasil merebut hegemoni Selat Malaka. Dia menjalin hubungan dengan Kesultanan Mughal di India dan Usmaniah di Turki (Lombard, 1985).

1539: Alauddin Ri'ayat Syah berhasil menaklukkan sebagian tanah Batak.

1541-1542: Demak menaklukkan Lamongan, Blitar, dan Wirasaba.

1543: Wilayah Gunung Penanggungan, yang menjadi benteng terakhir elit Hindu-Budha, berhasil dikuasai Demak.

1546: Sultan Trenggana meninggal dalam satu pertempuran di Panarukan. Peristiwa ini mengawali peralihan kekuasaan dari Demak ke Pajang dan akhirnya Mataram dalam satu pertempuran di Panarukan. Peristiwa kematian Trenggana nampaknya menjadi awal kemunduran kerajaan Demak.

1560: Kegiatan perdagangan berupa pengiriman lada dan rempah-rempah dari Aceh ke Laut Merah memainkan peranan penting dan mencapai puncaknya (masa pemerintahan Ala'addin Ri'yat Syah al-Kahar).

1564: Alauddin Ri'ayat Syah menaklukkan Aru.

1564: Seorang bernama Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Patani mengadakan perjalanan dari Patani ke Buton, Sulawesi Tengah. Setibanya di Buton, Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Patani mulai menyerukan agar penduduk setempat memeluk Islam (*Hikayat Patani)*

1570: Spanyol mendarat di Manila.

1576: Senapati Ingalaga (1584-1601), pendiri Kerajaan Mataram, memeluk Islam.

1579/80: Kerajaan Pajajaran yang semakin terisolasi di pedalaman, yang aliansinya dengan Portugis dirusak oleh Fatahillah, mendapat serangan terakhir dari Banten tahun.

1579/80: Banten, yang merupakan perpanjangan Cirebon dan Demak, menjadi pusat spiritual yang tidak tersaingi di Jawa Barat.

1579: Sultan Ali Ri'ayat Syah meninggal (*Hikayat Atjeh*).

1580: Sultan terakhir dari Dinasti Ali Mughayat, Zainal Abidin, mati terbunuh.

1582: Mansur Syah, raja dari Perak, Malaysia, menyerang Johor. Sejak kemenangannya itu Aceh benar-benar menguasai Selat Malaka sampai tahun 1589 dan mengganggu pelayaran orang Portugis.

1582: Jaka Tingkir akhirnya menyatakan dirinya sebagai "sultan" yang berkuasa di Pajang. Sejak saat itulah Pajang berdiri menjadi sebuah kerajaan, sementara Demak semakin mundur karena konflik politik di kalangan keluarga istana, sebelum akhirnya tunduk di awah kekuasaan Pajang dan seterusnya Mataram.

1585: Mansur Syah wafat.

1589: Ali Riayat Syah dibunuh oleh panglima perang Datuk Maharajalela. Ini menyebabkan krisis kepemimpinan melanda Aceh. Para ulama dan orang kaya (bangsawan) bermusyawarat dan berhasil memilih seorang tua berusia 70 tahun menjadi raja.

1589-1604: Raja Ala'uddin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil naik tahta. Di bawah pemerintahannya Aceh menapak zaman kegemilangannya. Dia seorang cendekiawan, sangat menyukai tasawuf, tetapi dapat bertindak tegas kepada orang-orang kaya yang terlalu banyak mencampuri urusan politik.

1590: Kitab *al-Tuhfah al-mursalah ila ruh al-nabi* (hadiah yang dipersembahkan untuk ruh Nabi) ditulis oleh seorang ulama India, yakni Fadl Allah al-Hindi al-Burhanpuri (w. 1620). Kitab iini telah memberikan pengaruh signifikan atas dikenalnya ajaran dasar tasawuf filosofis bahwa Tuhan adalah Wujud yang Citra-Nya dapat hadir melalui tujuh martabat emanasi, yakni *Ahadiyyah*, *Wahdah, Wahidiyyah, Alam al-Arwah, Alam al-Mithal, Alam al-Ajsam, dan al-Insan al-Kamil*.

1599: Frederik de Houtman, seorang utusan kerajaan Belanda singgah di Aceh. Di sana ia melihat peran penting ulama—disebutnya "*schech*" (syaikh)—sebagai penasehat raja.

1601: Senapati meninggal dan digantikan anaknya, Panembahan Seda ing Krapyak (1601-1613).

1602: Sir James Lancaster, seorang utusan Inggris, berkunjung ke kerajaan Aceh.

1602-1607: Peralihan kerajaan Goa-Tallo ke Islam, berlangsung ketika para pedagang Muslim, yang semula hanya terbatas sebagai komunitas keagamaan, membentuk satu kekuatan sosial dan politik serta sekaligus berfungsi sebagai agen Islamisasi kerajaan.

1603: Bukhari al-Jauhari menulis *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja). Diperkirakan dia adalah keturunan seorang pedagang batu permata dari Bukhara dan lama tinggal di Johor. Karyanya bercorak adat, memuat masalah politik dan pemerintahan. Tetapi pengaruh tasawuf sangat kuat pada corak penulisan bukunya.

1604: Kerajaan Aceh diguncang oleh perebutan tahta. Dua putra sultan tidak sabar untuk naik tahta. Mereka merebut kekuasaan secara paksa dari ayahandanya. Sultan al-Mukammil langsung dimasukkan ke penjara dan wafat di situ.

1605: Raja Tallo yang juga menjadi "Perdana Menteri" Gowa memeluk Islam dan membujuk raja Gowa untuk mengikutinya.

1605: Raja Goa-Tallo beralih ke Islam, tepatnya I Mangarangi Daeng Manriba,—kemudian ditambah sebutan Sultan Tumenga ri Gaukanna—segera proses Islamisasi masyarakat Sulawesi berlangsung semakin luas melalui dukungan politik kerajaan.

1605: Alauddin masuk Islam, ia merubah Gowa menjadi kerajaan Islam dimana ia menjadi sultannya yang pertama. Setelah Alauddin mengumumkan Islam sebagai agama resmi kerajaannya, ia kemudian melakukan tranformasi masyarakat dengan memerintahkan seluruh rakyatnya untuk masuk Islam.

1605: Seorang ulama dari Minangkabau, Sumatera Barat, bernama Abdul Makmur Khatib Tunggal, tiba di pelabuhan Tallo dengan menumpang sebuah perahu yang ajaib. Setibanya di pantai ia terus melakukan sholat yang mengherankan rakyat. Ia menyatakan keinginannya untuk menghadap raja. Raja Tallo yang mendengar berita kedatangan orang ajaib itu bergegas pergi ke pantai.

1605-1612: Diberitakan dalam sejarah Tallo bahwa Islam dibawa ke Makassar oleh Sultan Abdullah dari Tallo dan kemudian secara resmi diikuti oleh seluruh penduduk kerajaan Makassar dan Bugis.

1607: Hamzah Fansuri wafat. Hidup pada periode kekuasaan 'Alauddin Ri'ayat Shah (1589-1602).

1607: Cucu Sayyid al-Mukammil dari seorang putrinya, bernama Johan Syah, berhasil menghimpun kekuatan dan merebut kekuasaan dari tangan pamannya Sultan Muda. Johan Syah kelak dikenal sebagai Sultan Iskandar Muda. Dia memerintah antara tahun 1607-1637 M. Pada zamannya Aceh semakin luas wilayahnya dan mencapai masa kegemilangannya.

1607 – 1636: Iskandar Muda, penguasa Aceh "diberi tanggung jawab untuk memperkuat pemberlakuan syari'at Islam bagi rakyatnya."

1607-1637: Sultan Iskandar Muda berkuasa. Sultan ini memperkecil peranan Barus sebagai pusat perdagangan maupun sebagai kegiatan kebudayaan Melayu (Lombard, 1986:111-2).

1610: Wajo dan akhirnya Bone, kerajaan Bugis yang paling besar dan kuat, diislamkan.

1610: Bone secara resmi masuk Islam. Tiga puluh tahun kemudian, raja Bone ke-13, La Maddaremmeng (1613-1644), tidak hanya melanjutkan proses penggabungan hukum Islam ke dalam lembaga tradisional Bone, tetapi juga mencanangkan gerakan pembaruan keagamaan.

1611: Penguasa kerajaan Bone, Latenrirua, menerima Islam bersama rakyat kerajaan setelah raja Goa-Tallo meminta dia membaca dua kalimah shahadat. Proses Islamisasi melalui konversi keislaman penguasa kerajaan ini sangat efektif di kalangan masyarakat Sulawesi.

1612: Teks *Sejarah Melayu* ditulis.

1613-1646: Sultan Agung, raja Mataram terbesar berkuasa. Ia adalah orang paling berjasa membangun corak kerajaan yang berorientasi budaya Jawa.

1615/1629: Penguasa kerajaan Aceh melakukan serangan—kendati tidak berhasil—ke Portugis di Malaka. Dalam hal ini, Turki Usmani dianggap punya keterlibatan langsung meski tidak ditemukan bukti kuat.

1621: Beaulieu—seorang pengembara asal Perancis—singgah di Aceh. Ia mencatat adanya dua lembaga hukum yang berlaku di kerajaan: yaitu (1) peradilan yang murni mengurusi masalah keagamaan, tepatnya perilaku-perilaku masyarakat yang jelas-jelas bertentangan dengan hukum-hukum Islam—seperti minum alkohol, berjudi, meninggalkan sembahyang dan puasa; dan (2) peradilan yang lebih berurusan dengan maslah-maslah kemasyarakatan, seperti tentang perkawinan, cerai, dan warisan.

1627: Syekh Yusuf al-Makassari lahir. (1627-1699). Ia merupakan seorang ulama terkemuka di Nusantara pada abad ke-17. Ia dijuluki *Tuanku Samalaka*, atau "guru yang diberkati".

1630: Ali Mughayat Syah wafat. Sumber-sumber Portugis menyebutkan bahwa pada masa pemerintahannya Aceh telah menalukkan Deli, Daya, Pedir dan Pasai (1524)

1630: Shamsuddin al-Sumatrani wafat). Ia hidup pada periode kekuasaan Sultan Iskandar Muda (1607-1636).

1630: Syamsudin Pasai wafat.

1633: Sultan Agung berziarah ke situs suci di Tembayat, makam Sunan Bayat, salah seorang wali di Jawa. Di penghujung masa pemerintahannya, Sultan Agung semakin terlibat dalam memperkuat implementasi ajaran Islam di dalam kerajaan. Pada masa ini pula dia mengubah sistem kalender Jawa dari kalender matahari Saka Hindu ke kalender campuran bulan Islam-Jawa (*Anno Javanico*).

1635: Wilayah Giri ditaklukkan Sultan Agung. Giri merupakan wilayah terpenting karena sejak awal Islamisasi di Jawa daerah ini menjadi simbol sebuah integrasi kekuasaan agama dan politik di bawah seorang raja-ulama, Sunan Giri.

1636: Hamzah Fansuri wafat. Ia merupakan penulis dan pujangga besar. Dia menulis banyak sekali syair-syair tasawuf yang mendalam. Diantara karya-karyanya ialah tiga risalah tasawuf: *Syarab al-Asyiqin, Asrar al-`Arifin* dan *al-Muntahi.* Dia dipandang sebagai Bapak Bahasa dan Kesusastraan Melayu dalam arti sebenarnya. Hamzah Fansuri dilahirkan di Barus dan meninggal di Singkel.

1637: Al-Raniri tiba di Aceh. Al-Raniri adalah ulama, pengarang, ahli Sufi dan ahli sejarah dari Rander, Gujarat, India. Ia berkhidmat di bawah naungan Sultan Iskandar Thani Alauddin Mughayat Syah Johan (memerintah 1636-1641 M), saat sang sultan baru memerintah satu tahun, menggantikan ayahnya, Sultan Iskandar Muda (1607 – 1636 M).

1637: Terjadi peristiwa pembakaran kitab-kitab ajaran wujudiyah dan intimidasi atas pengikut ajaran wujudiyah di Aceh atas fatwa dari al-Raniri dengan dukungan sultan Iskandar Tsani.

1638: Kitab *Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn* (Taman Raja-Raja mengenai Ingatan terhadap Masa Lampau dan Masa Kini) ditulis ar-Raniri atas perintah Sultan Iskandar Thani.

1641-99: Aceh diperintah oleh empat sultanah.

1644: Dengan campur tangan militer Gowa, La Maddaremmeng, raja revolusioner yang saleh diasingkan ke Gowa.

1644: Al-Raniri tiba-tiba meninggalkan Aceh. Konon kepergiannya itu karena al-Raniri tidak setuju Aceh diperintah perempuan (sultanah), Sultanah Safiatuddin Tajul Alam (1645 – 1675), janda sekaligus pengganti Sultan Iskandar Thani. Al-Raniri sangat menekankan pandangan umum dalam Islam bahwa pemimpin di segala tingkatan harus laki-laki.

1646-1677: Amangkurat I berkuasa meneruskan kekuasaan Sultan Agung, Raja Mataram terhebat terbesar.

1650: Barus menjadi korban gempa bumi dan tsunami yang dahsyat sehingga kegemilangannya tenggelam.

1652: Amangkurat melarang secara resmi setiap bentuk transaksi perdagangan dan memerintahkan penutupan secara permanen seluruh pelabuhan di pantai utara Jawa. Bahkan, Amangkurat I dianggap bertanggungjawab terhadap pembunuhan para ulama pesisir Jawa yang berjumlah sekitar lima sampai enam ribu, termasuk keluarga dan anak-anak mereka (Ricklefs 1981: 66-67).

1658: Al-Raniri kembali ke tempat kelahirannya di Rander dan wafat.

1663: Bahasa Melayu Pasai dipakai oleh Syekh Abdul Rauf al-Sinkili dalam menyusun kitab hukum syara pertama di dunia Melayu pada 1663 M.

1658: Al-Raniri kembali ke tempat kelahirannya di Rander dan wafat.

1670: Persekutuan Trunajaya, pangeran dari Madura, dengan mertuanya, penguasa Kajoran, sebuah "kadipaten orang-orang saleh", melawan Amangkurat I dari Mataram (1670).

1677: Raja Sukadana wafat.

1678: Syekh Yusuf kembali ke Makasar (Gowa). Tetapi ia kecewa mendapatkan betapa longgarnya praktek keagamaan di tanah kelahirannya. Segala upayanya untuk memperbaiki keadaan menemui kegagalan. Karena kecewa, ia meninggalkan Makasar dan pergi ke Banten. Di sini ia menjadi guru, menantu, dan kawan dekat Sultan Ageng Tirtayasa dalam melawan VOC.

1692: Abdul Rauf Singkel wafat.

1699: Syekh Yusuf meninggal dunia di Afrika Selatan setelah tertangkap dan dibuang ke Srilanka dan kemudian Afrika Selatan oleh VOC.

1705: Raja Gowa, Sultan Abdul Jalil, meminta VOC agar mengembalikan kerangka Syekh Yusuf. VOC akhirnya memenuhi permintaan tersebut. Syekh Yusuf dimakamkan di tanah kelahirannya, tempat yang ia tinggalkan dengan rasa kecewa sebelum pindah ke Banten. Ia dijuluki Tuanta Samalaka, atau guru yang diberkati.

1719-1724: Amangkurat IV berkuasa. Ia menyatakan dirinya sebagai "wakil Tuhan di bumi", yang diekspresikan dengan gelar *kalipatullah*—satu gelar yang jelas berasal dari tradisi politik Islam.

1726: Pakubuwono yang masih belia naik ke singgasana kerajaan, ketika baru berumur 16 tahun.

1770: Kitab hadis *Tanbih al-ghafilin* karya Abdullah bin Lebai Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani selesai ditulis. Abdullah bin Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani sendiri adalah putra Lebai Abdul Mubin bin Muhammad Jailani Pauh Bok al-Fathani, seorang ulama asal Patani di Thailand Selatan yang sezaman dengan Abdurrauf al-Fansuri (1615-1693 M).

1786: Kesultanan Patani jatuh ke tangan kekuasaan Thai. Kesultanan Patani adalah sebuah kerajaan yang cukup banyak penduduknya dan makmur di Semenanjung Melayu sampai ia jatuh ke tangan kekuasaan Thai.

1802: Raden Ngabehi *Ranggawarsita* lahir di Bulawarti, Surakarta. Ranggawarsita berasal dari keluarga Yasadipura, pujangga besar Kerajaan Mataram di Surakarta. Bagus Burham, nama kecilnya, tinggal di Surakarta sampai dia mencapai umum 12 tahun. Dia kemudian dikirim ke Pesantren Tegalsari untuk memperoleh pengajaran Islam di bawah ulama terkenal Kasan Besari. Setelah menguasai ajaran-ajaran Islam dan pengetahuan esoteris Jawa (kebatinan), Burham kemudian kembali ke istana Mataram pada 1819, menjadi asisten juru tulis.

1826: Burham mencapai puncak kariernya ketika dia diangkat sebagai kepala juru tulis (*panewu sadasa kadipaten anom*), dan kemudian diberi gelar Raden Ngabehi Ranggawarsita III, menggantikan ayahnya sebagai Ranggawarsita II.

1830: Setelah kematian Hayam Wuruk dan Maha Patih Gajah Mada, "zaman keemasan" Majapahit mulai terancam oleh kericuhan dinasti dan berbagai pemberontakan lokal.

1831: *Tabuik* masuk ke Pariaman dibawa oleh Pasukan Tamil Muslim Syi'ah dari India.

1884: Dua tokoh pembaharu Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh menetap di Paris mendirikan perkumpulan Islam *al-'Urwat al-Wutsqa* dan menerbitkan majalah dengan nama yang sama. Walaupun penerbitan majalah itu hanya berlangsung selama 8 bulan, tetapi pengaruh dari majalah ini sangat kuat di seluruh dunia Islam.

1888: Pemberontakan petani Banten

1892: Pemberontakan Sasak 1892 melawan Bali yang menduduki Lombok pada zaman itu.

1911: Sarekat Islam berdiri (1911).

1912: KH. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah.

1915: Al-Irsyad berdiri.

1923: Haji Zamzam mendirikan Persatuan Islam.

1926: KH. Hasyim Asy'ari yang mendirikan Nahdlatul Ulama (NU).

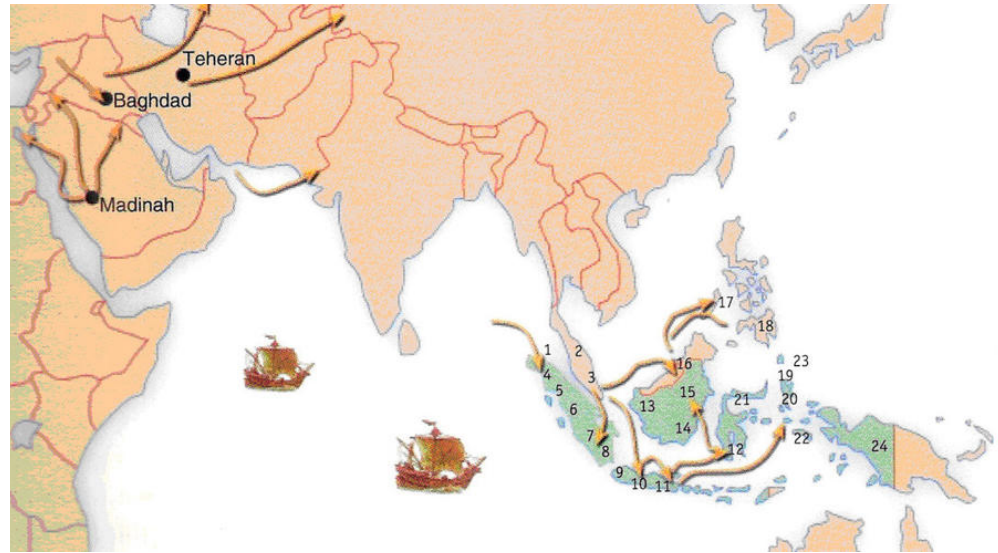
BAB 1

Islamisasi Nusantara; Penjelasan Teoritis Dan Konseptual

Proses pengenalan dan penyebaran Islam atau Islamisasi di Nusantara merupakan salah satu tema pokok dalam kajian sejarah sosial dan intelektual Islam. Subyek ini bahkan menjadi perdebatan panjang, yang dalam batas tertentu masih berlanjut sampai sekarang ini. Hal ini karena masih adanya perbedaan teori, interpretasi dan perspektif berbagai ahli dalam menjelaskan proses Islamisasi tersebut. Tetapi satu hal sudah pasti; Islam disebarkan para penyiarnya dalam dakwah damai dengan pendekatan inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal.

Islam disebarkan para penyiarnya dalam dakwah damai dengan pendekatan inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal.

Untuk memahami secara akurat proses Islamisasi Nusantara secara damai tersebut, artikel ini mengkaji ulang berbagai teori tentang kedatangan dan perkembangan awal Islam di Nusantara. Pendekatan lebih menyeluruh dan adopsi berbagai teori tentang Islamisasi Nusantara sangat perlu untuk menjelaskan perkembangan dan dinamika Islam di kawasan ini.

Peta Masuknya Islam di Indonesia.
Sejumlah sarjana, kebanyakan asal Belanda, memegang teori bahwa asal-muasal Islam di Nusantara adalah Anak Benua India, bukannya Persia atau Arabia
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Teori-teori Kedatangan Islam

Sekali lagi, sejauh menyangkut kedatangan Islam di Nusantara, terdapat diskusi dan perdebatan panjang di antara para ahli mengenai empat masalah pokok: tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, waktu kedatangannya, dan bagaimana proses penyebarannya. Berbagai teori dan pembahasan yang berusaha menjawab keempat masalah pokok ini jelas belum tuntas, tidak hanya karena kurangnya data yang dapat mendukung suatu teori tertentu, tetapi juga karena sifat sepihak dari berbagai teori yang ada. Terdapat kecenderungan kuat, suatu teori tertentu menekankan hanya aspek-aspek khusus dari ketiga masalah pokok, sementara mengabaikan aspek-aspek lainnya. Karena itu, kebanyakan teori yang ada dalam segi-segi tertentu gagal menjelaskan kedatangan Islam, konversi agama yang terjadi, dan proses-proses Islamisasi yang terlibat di dalamnya. Bukannya tidak biasa jika suatu teori tertentu tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan tandingan yang diajukan teori-teori lain.

Sejumlah sarjana, kebanyakan asal Belanda, memegang teori bahwa asal-muasal Islam di Nusantara adalah Anak Benua India, bukannya Persia atau Arabia. Sarjana pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel, ahli dari Universitas Leiden.[1] Dia mengaitkan asal-muasal Islam di Nusantara dengan wilayah Gujarat dan Malabar. Menurut dia, adalah orang-orang Arab bermazhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di wilayah India tersebut yang kemudian membawa Islam ke Nusantara.

Teori ini kemudian dikembangkan Snouck Hurgronje yang berhujah, begitu Islam berpijak kokoh di beberapa kota pelabuhan Anak Benua India, Muslim Deccan—banyak di antara mereka tinggal di sana sebagai pedagang perantara dalam perdagangan Timur Tengah dengan Nusantara—datang ke Dunia Melayu-Indonesia sebagai para penyebar Islam pertama. Baru kemudian mereka disusul orang-orang Arab—kebanyakannya keturunan Nabi Muhammad Saw. karena menggunakan gelar *sayyid* atau *syarîf*—yang menyelesaikan penyebaran Islam di Nusantara. Orang-orang Arab ini muncul di Nusantara baik sebagai "pendeta" (*priests*) maupun sebagai "pendeta-penguasa" (*priest-princes*) atau *sulthân*.[2] Snouck Hurgronje tidak menyebut secara eksplisit dari wilayah mana di India Selatan yang ia pandang sebagai asal Islam di Nusantara. Tetapi ia menyebut abad ke-12 sebagai periode paling mungkin dari permulaan penyebaran Islam di Nusantara.

Moquette, seorang sarjana Belanda lainnya, berkesimpulan bahwa tempat asal Islam di Nusantara adalah Gujarat.[3] Ia mendasarkan kesimpulan ini setelah mengamati bentuk batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera, khususnya yang bertanggal 17 Dzu Al-Hijjah 831 H./27 September 1428 M.. Batu nisan yang kelihatannya mirip dengan batu nisan lain yang ditemukan di makam Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm (w. 822/1419) di Gresik, Jawa Timur, ternyata sama bentuknya dengan batu nisan yang terdapat di Cambay, Gujarat. Berdasarkan contoh-contoh batu nisan ini ia berkesimpulan, bahwa batu nisan di Gujarat

Sejumlah sarjana, kebanyakan asal Belanda, memegang teori bahwa asal-muasal Islam di Nusantara adalah Anak Benua India, bukannya Persia atau Arabia. Sarjana pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel, ahli dari Universitas Leiden.[1] Dia mengaitkan asal-muasal Islam di Nusantara dengan wilayah Gujarat dan Malabar. Menurut dia, adalah orang-orang Arab bermazhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di wilayah India tersebut yang kemudian membawa Islam ke Nusantara.

Pedagang dari Gujarat yang datang ke Nusantara.
Sumber: Ensiklopedi Jakarta, 2005

Batu Nisan Makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik, Jawa Timur.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

dihasilkan bukan hanya untuk pasar lokal, tetapi juga untuk diimpor ke kawasan lain, termasuk Sumatera dan Jawa. Selanjutnya, dengan mengimpor batu nisan dari Gujarat, orang-orang Nusantara juga mengambil Islam dari sana.

Kesimpulan-kesimpulan Moquette ini ditentang keras oleh Fatimi yang berargumen bahwa keliru mengaitkan seluruh batu nisan di Pasai, termasuk batu nisan Mâlik Al-Shâlih dengan batu nisan di Gujarat. Menurut penelitiannya, bentuk dan gaya batu nisan Mâlik Al-Shâlih berbeda sepenuhnya dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat dan batu-batu nisan lain yang ditemukan di Nusantara. Fatimi berpendapat, bentuk dan gaya batu nisan ini justru mirip dengan batu nisan yang terdapat di Bengal. Karena itu, seluruh batu nisan itu pastilah didatangkan dari daerah ini. Ini menjadi alasan utamanya untuk menyimpulkan, bahwa asal Islam yang datang ke Nusantara adalah wilayah Bengal. Dalam kaitannya dengan "teori batu nisan" ini, Fatimi mengritik para ahli yang kelihatannya mengabaikan batu nisan Siti Fatimah (bertahun 475/1082) yang ditemukan di Leran, Jawa Timur.[4]

Teori bahwa Islam di Nusantara berasal dari Bengal tentu saja bisa dipersoalkan lebih lanjut termasuk, misalnya, berkenaan dengan adanya perbedaan mazhab yang dianut kaum Muslim Nusantara (Syafi'i) dan mazhab yang dipegang kaum Muslim Bengal (Hanafi). Tetapi, terlepas dari masalah ini, teori Fatimi yang dikemukakannya dengan begitu bersemangat gagal meruntuhkan teori Moquette, karena sejumlah sarjana lain telah mengambil-alih kesimpulannya; dan yang paling terkenal di antara mereka ini adalah Kern,[5] Winstedt,[6] Bousquet,[7] Vlekke,[8] Gonda,[9] Schrike,[10] dan Hall.[11] Sebagian mereka memberikan argumen tambahan untuk mendukung kesimpulan Moquette. Wintedt, misalnya,

Batu nisan dari Pasai, Nanggroe Aceh Darussalam.
Bentuk dan gaya batu nisan pada masa Samudera Pasai mirip dengan batu nisan yang terdapat di Bengal.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

mengemukakan tentang penemuan batu nisan yang mirip bentuk dan gayanya di Bruas, pusat sebuah kerajaan kuno Melayu di Perak, Semenanjung Malaya. Ia berhujah, karena seluruh batu nisan di Bruas, Pasai, dan Gresik didatangkan dari Gujarat, maka Islam juga pastilah diimpor dari sana. Ia juga mencatat, *Sejarah Melayu* mengandung beberapa bukti yang membenarkan hal ini; antara lain disebutkan kebiasaan di beberapa wilayah di Nusantara mengimpor batu nisan dari Gujarat.[12] Schrieke juga menyokong teori ini dengan menekankan signifikansi peran penting yang dimainkan para pedagang Muslim Gujarat dalam perdagangan di Nusantara dan kemungkinan andil besar mereka dalam penyebaran Islam.[13]

komplek makam raja-raja Pasai, Batee Bale.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

Teori tentang Gujarat sebagai tempat asal Islam di Nusantara terbukti mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu. Ini dibuktikan, misalnya, oleh Marrison. Ia beragumen, meski batu-batu nisan yang ditemukan di tempat-tempat tertentu di Nusantara boleh jadi berasal dari Gujarat—atau berasal dari Bengal, seperti dikemukakan Fatimi—itu tidak lantas berarti Islam juga didatangkan dari sana. Marrison mematahkan teori ini dengan menunjuk kepada kenyataan bahwa pada masa Islamisasi Samudera-Pasai, yang raja pertamanya wafat pada 698/1297, Gujarat masih merupakan kerajaan Hindu. Barulah setahun kemudian (699/1298), Cambay, Gujarat ditaklukkan kekuasaan Muslim. Jika Gujarat adalah pusat Islam, yang dari tempat itu para penyebar Islam datang ke Nusantara, maka Islam pastilah telah mapan dan berkembang di Gujarat sebelum kematian Mâlik Al-Shâlih, tegasnya sebelum 698/1297. Marrison selanjutnya mencatat, meski laskar Muslim menyerang Gujarat beberapa kali, masing-masing 415/1024, 574/1178 dan 595/1197, raja Hindu di sana mampu mempertahankan kekuasaannya hingga 698/1297. Mempertimbangkan semua ini, Marrison mengemukakan teorinya bahwa Islam di Nusantara bukan berasal dari Gujarat, melainkan dibawa para penyebar Muslim dari pantai Coromandel pada akhir abad ke-13.[14]

Teori tentang Gujarat sebagai tempat asal Islam di Nusantara terbukti mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu. Ini dibuktikan, misalnya, oleh Marrison.

Teori yang dikemukakan Marrison kelihatan mendukung pendapat yang dipegang Arnold. Menulis jauh sebelum Marrison, Arnold berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara antara lain juga dari Coromandel dan Malabar. Ia menyokong teori ini dengan menunjuk kepada persamaan mazhab fikih di antara kedua wilayah tersebut. Mayoritas Muslim di Nusantara adalah pengikut mazhab Syafi'i, yang juga cukup dominan di wilayah Coromandel dan Malabar, seperti disaksikan oleh para 'Ibn Bathûthah ketika ia mengunjungi kawasan ini. Menurut Arnold, para pedagang dari Coromandel dan Malabar mempunyai

Arnold berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara antara lain juga dari Coromandel dan Malabar.

Menurut Arnold, orang-orang Arab pendatang melakukan perkawinan dengan wanita lokal dan melakukan kegiatan-kegiatan penyebaran Islam.

peranan penting dalam perdagangan antara India dan Nusantara. Sejumlah besar pedagang ini mendatangi pelabuhan-pelabuhan dagang dunia Melayu-Indonesia di mana mereka ternyata tidak hanya terlibat dalam perdagangan, tetapi juga dalam penyebaran Islam.[15]

Tetapi penting dicatat, menurut Arnold, Coromandel dan Malabar bukan satu-satunya tempat asal Islam dibawa, tetapi juga di Arabia. Dalam pandangannya, para pedagang Arab juga menyebarkan Islam ketika mereka dominan dalam perdagangan Barat-Timur sejak abad-abad awal Hijri atau abad ke-7 dan ke-8 Masehi. Meski tidak terdapat catatan-catatan sejarah tentang kegiatan mereka dalam penyebaran Islam, cukup pantas mengasumsikan bahwa mereka terlibat pula dalam penyebaran Islam kepada penduduk lokal di Nusantara. Asumsi ini menjadi lebih mungkin, kalau orang, misalnya, mempertimbangkan fakta yang disebutkan sumber-sumber Cina, bahwa menjelang akhir perempatan ketiga abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab Muslim di pesisir pantai Sumatera. Sebagian orang-orang Arab ini dilaporkan melakukan perkawinan dengan wanita lokal, sehingga membentuk *nucleus* sebuah komunitas Muslim yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dan penduduk lokal. Menurut Arnold, anggota-anggota komunitas Muslim ini juga melakukan kegiatan-kegiatan penyebaran Islam.[16]

Dalam kaitan ini, saya menemukan dalam kitab *'Ajâib Al-Hind*, salah satu sumber Timur Tengah (aslinya berbahasa Persia) paling awal tentang Nusantara, isyarat tentang eksistensi komunitas Muslim lokal di wilayah kerajaan Hindu-Budha Zabaj (Sriwijaya). Kitab yang ditulis Buzurg b. Shahriyar Al-Ramhurmuzi sekitar tahun 390/1000 ini meriwayatkan tentang kunjungan para pedagang Muslim ke kerajaan Zabaj. Para pedagang Muslim ini menyaksikan kebiasaan di kerajaan itu, bahwa setiap orang Muslim—baik pendatang maupun penduduk lokal—yang ingin menghadap raja harus "bersila". Kata "bersila" yang digunakan kitab *'Ajâ'ib Al-Hind* pastilah salah satu di antara sedikit kata Melayu yang pernah digunakan dalam teks Timur Tengah. Terlepas dari soal bahasa ini, kewajiban bersila yang disebutkan juga berlaku bagi penduduk Muslim lokal, mengisyaratkan telah terdapatnya sejumlah penganut Islam dari kalangan penduduk asli kerajaan Zabaj.[17] Sayang teks ini tidak memberi informasi tentang apakah penduduk asli ini diislamkan para pedagang Arab tersebut. Yang jelas, kebiasaan bersila tersebut kemudian dihapuskan oleh raja Sriwijaya setelah pedagang Oman memprotes bahwa tradisi itu tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Keijzer memandang Islam di Nusantara berasal dari Mesir atas dasar pertimbangan kesamaan kepemelukan penduduk Muslim di kedua wilayah kepada mazhab Syafi'i. "Teori Arab" ini juga dipegang oleh Niemann dan de Hollander dengan sedikit revisi; mereka memandang bukan Mesir sebagai sumber Islam di Nusantara, melainkan Hadhramawt.

Teori bahwa Islam juga dibawa langsung dari Arabia dipegang pula oleh Crawfurd, walaupun ia menyarankan bahwa interaksi penduduk Nusantara dengan kaum Muslim yang berasal dari pantai timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Sementara itu, Keijzer memandang Islam di Nusantara berasal dari Mesir atas dasar pertimbangan kesamaan kepemelukan penduduk Muslim di kedua wilayah kepada mazhab Syafi'i. "Teori

Arab" ini juga dipegang oleh Niemann dan de Hollander dengan sedikit revisi; mereka memandang bukan Mesir sebagai sumber Islam di Nusantara, melainkan Hadhramawt.[18] Sebagian ahli Indonesia setuju dengan "teori Arab" ini. Dalam seminar yang diselenggarakan pada 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam ke Indonesia mereka menyimpulkan, Islam datang langsung dari Arabia, tidak dari India; tidak pada abad ke-12 atau ke-13 melainkan dalan abad pertama Hijri atau abad ke-7 Masehi.[19]

Di antara pembela tergigih "teori Arab" atau, sebaliknya, penentang terkeras "teori India" adalah Naguib Al-Attas. Seperti Marrison, ia juga tidak bisa menerima penemuan epigrafis yang disodorkan Moquette sebagai bukti langsung bahwa Islam dibawa dari Gujarat ke Pasai dan Gresik oleh Muslim India. Ia berpendapat, batu-batu nisan itu dibawa dari India semata-mata karena jaraknya yang lebih dekat dibandingkan dengan Arabia. Ia memandang, bukti paling penting yang perlu dikaji ketika membahas kedatangan Islam ke Nusantara adalah karakteristik internal Islam di Dunia Melayu-Indonesia itu sendiri.[20] Ia mengajukan apa yang disebutnya "teori umum tentang Islamisasi Nusantara", yang harus didasarkan terutama pada sejarah literatur Islam Melayu-Indonesia dan sejarah pandangan-dunia Melayu seperti terlihat dalam perubahan konsep-konsep dan istilah-istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada abad ke-10-11/16-17.[21]

Demikianlah, setelah mempertimbangkan perubahan-perubahan utama dalam pandangan dunia rakyat di Nusantara yang disebabkan kedatangan Islam, Al-Attas menyimpulkan, sebelum abad ke-17 seluruh literatur keagamaan Islam yang relevan tidak mencatat satu pengarang Muslim India, atau karya yang berasal dari India. Pengarang-pengarang yang dipandang kebanyakan sarjana Barat sebagai berasal dari Arab atau Persia, dan bahkan apa yang disebut sebagai berasal dari Persia pada akhirnya berasal dari Arab, baik secara etnis maupun kultural. Nama-nama dan gelar-gelar para pembawa pertama Islam ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang Arab atau Arab-Persia. Al-Attas selanjutnya menandaskan:

> *Benar bahwa sebagian karya itu ditulis di India, tetapi asal-muasalnya adalah Arab atau Persia; atau karya-karya itu—sebagian kecilnya—berasal dari Turki atau Maghrib; dan apa yang lebih penting, kandungan keagamaaannya adalah Timur Tengah, bukan India.*[22]

Al-Attas menyimpulkan, sebelum abad ke-17 seluruh literatur keagamaan Islam yang relevan tidak mencatat satu pengarang Muslim India, atau karya yang berasal dari India. Pengarang-pengarang yang dipandang kebanyakan sarjana Barat sebagai berasal dari Arab atau Persia, dan bahkan apa yang disebut sebagai berasal dari Persia pada akhirnya berasal dari Arab, baik secara etnis maupun kultural. Nama-nama dan gelar-gelar para pembawa pertama Islam ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang Arab atau Arab-Persia.

Historiografi Lokal

Terlepas dari masalah-masalah yang terdapat dalam argumen Al-Attas ini, yang jelas, ia sangat menekankan bahwa Islam di Nusantara berasal langsung dari Arab. Argumennya ini selaras dengan apa yang diceritakan oleh historiografi lokal tentang Islamisasi di dunia mereka. Meski historiografi lokal ini sering bercampur dengan mitos dan legenda,[23] tetapi ada baiknya kita mendengarkan apa yang mereka ceritakan.

Menurut *Hikayat Raja-raja Pasai* (ditulis setelah 1350),[24] seorang Syaikh 'Ismâ'îl datang dengan kapal dari Makkah *via* Malabar ke Pasai—di sini ia membuat Merah Silau, penguasa setempat, masuk Islam. Merah Silau kemudian mengambil gelar Mâlik Al-Shâlih yang, seperti dicatat terdahulu, wafat pada 698/1297. Seabad kemudian, sekitar 817/1414, menurut *Sejarah Melayu* (ditulis setelah 1500), penguasa Malaka juga diislamkan oleh Sayyid 'Abd Al-'Azîz, seorang Arab dari Jeddah.[25] Begitu masuk Islam, penguasa itu, Parameswara, mengambil nama dan gelar Sultan Muhammad Syah. Historiografi Melayu lainnya, *Hikayat Merong Mahawangsa,* (ditulis setelah 1630),[26] meriwayatkan bahwa seorang Syaikh 'Abd Allâh Al-Yamânî datang dari Makkah (atau Baghdad?) ke Nusantara dan mengislamkan penguasa setempat (Phra Ong Mahawangsa), para menterinya dan penduduk Keddah. Penguasa ini setelah masuk Islam menggunakan gelar dan nama Sultan Muzhaffar Syah. Sementara itu, sebuah historiografi dari Aceh memberikan informasi bahwa nenek moyang para sultan Aceh adalah seorang Arab bernama Syaikh Jamâl Al-'Alam, yang dikirim Sultan Utsmani untuk mengislamkan penduduk Aceh.[27] Sebuah riwayat Aceh lainnya menyatakan, bahwa Islam diperkenalkan ke kawasan Aceh oleh seorang Arab bernama Syaikh 'Abd Allâh 'Ârif sekitar 506/1111.[28]

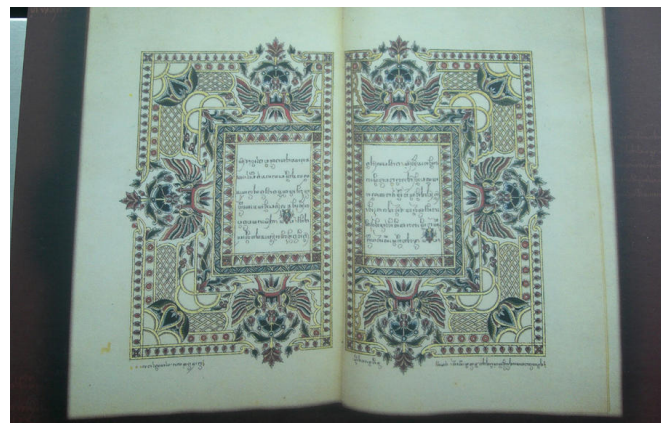
Tarsilah (silsilah) raja-raja Muslim dari Kesultanan Sulu di Filipina meriwayatkan cerita senada. Menurut sebuah *tarsilah*, Islam disebarkan di wilayah ini pada paruh kedua abad ke-8/14 oleh seorang Arab bernama Syarîf Awliyâ' Karîm Al-Makhdûm, yang datang dari Malaka pada 782/1380. Silsilah Sulu mengklaim, ia adalah ayah dari Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, salah seorang di antara "Wali Sanga" yang dipercayai mengislamkan Pulau Jawa. Setelah itu, datang pula seorang Arab bernama 'Amîn Allâh Al-Makhdûm, yang juga dikenal dengan gelar Sayyid Al-Niqâb. Ia dipercayai datang ke wilayah ini bersama sejumlah Cina Muslim. Gelombang Islamisasi selanjutnya di Sulu, khususnya di pedalaman, terjadi ketika seorang Arab bernama Sayyid 'Abû Bakr datang ke wilayah ini. Seluruh *tarsilah* yang ada bersepakat bahwa ia dijadikan sultan pertama Kesultanan Sulu dengan gelar Syarîf Al-Hâsyim. Dua orang Arab lainnya yang juga berperan besar dalam penyebaran Islam di kawasan ini disebut bernama

"Mohadum" dan 'Alawi Al-Bapaki. Keduanya dikatakan sebagai saudara Sayyid 'Abû Bakr.[29] Hunt, seorang pengembara Barat di Sulu pada masa itu, menulis bahwa "Seorang sufi lain datang dari Makkah, bernama Sayed Barpaki, berhasil memasukkan hampir seluruh penduduk ke dalam Islamisme."[30]

Kebanyakan sarjana bersepakat, bahwa di antara para penyebar pertama Islam di Jawa adalah Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, yang namanya sudah disebut di atas. Ia dilaporkan mengislamkann kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa, dan bahkan beberapa kali mencoba membujuk raja Hindu-Budha Majapahit, Vikramavarddhana (berkuasa 788-833/1386-1429) agar masuk Islam.

Kebanyakan sarjana bersepakat, bahwa di antara para penyebar pertama Islam di Jawa adalah Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, yang namanya sudah disebut di atas. Ia dilaporkan mengislamkann kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa, dan bahkan beberapa kali mencoba membujuk raja Hindu-Budha Majapahit, Vikramavarddhana (berkuasa 788 – 833/1386 – 1429) agar masuk Islam.[31] Tetapi kelihatannya, hanya setelah kedatangan Raden Rahmat, putra seorang *dâ'î* Arab di Campa, Islam memperoleh momentum di istana Majapahit. Ia digambarkan mempunyai peran menentukan dalam Islamisasi Pulau Jawa dan karenanya, dipandang sebagai pemimpin Wali Sanga dengan gelar Sunan Ampel. Adalah di Ampel ia mendirikan sebuah pusat keilmuan Islam. Pada saat keruntuhan Majapahit, terdapat seorang Arab lain, Syaikh Nûr Al-Dîn 'Ibrâhîm b. Mawlânâ 'Izrâ'îl, yang kemudian lebih dikenal dengan julukan Sunan Gunung Jati. Ia belakangan memapankan diri di Kesultanan Cirebon. Seorang *sayyid* terkenal lain di Jawa adalah Mawlânâ 'Ishâq yang dikirim Sultan Pasai untuk mencoba mengajak penduduk Blambangan, Jawa Timur, masul Islam.[32]

Mempertimbangkan riwayat-riwayat yang dikemukakan historiografi klasik ini, maka kita bisa mengambil empat tema pokok. *Pertama*, Islam dibawa langsung dari Arabia; *Kedua*, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyair "profesional"—yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; *Ketiga*, yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa; dan *Keempat*, kebanyakan para penyebar Islam "profesional" ini datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan ke-13. Mempertimbangkan tema terakhir ini, seperti dibahas di depan, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijri, sebagaimana dikemukakan Arnold dan dipegangi banyak sarjana Indonesia-Malaysia, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu, proses Islamisasi tampaknya mengalami akselarasi antara abad ke-12 dan ke-16.

Serat Jati Pustaka merupakan salah satu bukti hasil Islamisasi di Jawa.
Sumber: Yayasan Lontar

Telah dikemukakan pula di depan, kebanyakan sarjana Barat memegang teori bahwa para penyebar pertama Islam di Nusantara adalah para pedagang Muslim yang menyebarkan Islam sembari melakukan perdagangan di wilayah ini, maka *nucleus* komunitas-komunitas Musllim pun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam

Kebanyakan sarjana Barat memegang teori bahwa para penyebar pertama Islam di Nusantara adalah para pedagang Muslim yang menyebarkan Islam sembari melakukan perdagangan di wilayah ini, maka nucleus komunitas-komunitas Musllim pun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Selanjutnya dikatakan, sebagian pedagang ini melakukan perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk penyebaran Islam.

penyebaran Islam. Selanjutnya dikatakan, sebagian pedagang ini melakukan perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk penyebaran Islam.

Dalam kerangka ini, van Leur percaya bahwa motif ekonomi dan politik sangat penting dalam masuk Islamnya penduduk Nusantara. Dalam pendapatnya, para penguasa pribumi yang ingin meningkatkan kegiatan-kegiatan perdagangan di wilayah kekuasaan mereka menerima Islam. Dengan begitu mereka mendapatkan dukungan para pedagang Muslim yang menguasai sumber-sumber ekonomi. Sebaliknya, para penguasa memberi perlindungan dan konsesi-konsesi dagang kepada para pedagang Muslim. Dengan konversi mereka kepada Islam, para penguasa pribumi Nusantara dapat berpartisipasi secara lebih ekstensif dan menguntungkan dalam perdagangan internasional yang mencakup wilayah sejak dari Laut Merah ke Laut Cina. Lebih jauh, dengan masuk Islam dan mendapat dukungan para pedagang Muslim, para pengausa itu dapat mengabsahkan dan memperkuat kekuasaan mereka, sehingga mampu menangkis jaring-jaring kekuasaan Majapahit.[33]

Teori ini jelas bertentangan dengan riwayat yang disampaikan historiografi klasik tadi. Teori meletakkan terlalu banyak tekanan pada motif-motif ekonomi dan sekaligus peran para pedagang. Di sini penting mengemukakan hujah Johns: sulit mempercayai bahwa para pedagang Muslim ini juga berfungsi sebagai para penyebar Islam.[34] Jika benar mereka juga bertindak sebagai penyiar Islam, maka cukup diragukan apakah jumlah penduduk yang berhasil mereka Islamkan cukup besar dan signifikan. Lebih jauh lagi—dan ini argumen terpenting—jika memang mereka sangat aktif dalam penyiaran Islam, mengapa Islam kelihatan nyata sebelum abad ke-12. Padahal para pedagang Muslim ini sudah berada di Nusantara sejak abad-abad ke-7 dan ke-8. Dengan kata lain, meski para penduduk pribumi telah bertemu dan berinteraksi dengan para pedagang Muslim sejak abad ke-7, tidak terdapat bukti tentang terdapatnya penduduk Muslim lokal dalam jumlah besar atau tentang terjadinya Islamisasi substansial di Nusantara.

Schrieke juga membahas tentang motif penyebaran Islam di kalangan rakyat di Nusantara. Ia tak percaya bahwa perkawinan antara para pedagang dengan para keluarga bangsawan menghasilkan konversi kepada Islam dalam jumlah besar. Ia menolak pula bahwa kaum pribumi pada umumnya termotovasi masuk Islam karena penguasa mereka telah memeluk agama ini. Dalam pendapatnya, adalah ancaman Kristen yang mendorong penduduk Nusantara untuk masuk Islam dalam jumlah besar. Jadi, menurut dia, penyebaran dan ekspansi luar biasa Islam merupakan hasil dari semacam pertarungan antara Islam dan Kristen untuk mendapatkan penganut-penganut baru di kawasan ini. Schrieke mendasarkan

Masjid TGK Dipucokkrueng, Beuracan, Nanggroe Aceh Darussalam, tahun 2013.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai Budaya

teorinya ini dengan melihat apa yang dipandangnya sebagai konfrontasi antara Islam dan Kristen di Timur Tengah dan Semenanjung Iberia. Menurut dia, penyebaran Islam secara besar-besaran di Nusantara terjadi ketika pertarungan tengah berlangsung antara Portugis melawan para pedagang dan penguasa-penguasa Muslim di Arabia, Persia, India, dan Nusantara. Ia menyimpulkan, penyebaran Islam dipandang sebagai kekuatan tandingan terhadap gospel Kristen yang agresif.[35] Tetapi argumen Schrieke ini sulit diterima. Karena apa yang disebutnya "pertarungan antara Islam dan Kristen" di Nusantara paling mungkin terjadi hanya setelah tahun 1500 ketika orang-orang Eropa mulai datang ke Nusantara, tidak pada abad ke-12 atau ke-13, ketika berlangsungnya Islamisasi besar-besaran di Nusantara.

Teori yang lebih masuk akal dengan tingkat aplikabilitas lebih luas dibandingkan semua teori di atas disajikan oleh A.H. Johns. Dengan mempertimbangkan kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam, ia mengajukan bahwa adalah para sufi pengembara yang terutama melakukan penyiaran Islam di kawasan ini. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke-13. Faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontunuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Dengan menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori dalam literatur dan sejarah Melayu-Indonesia, Johns memeriksa sejumlah sejarah lokal untuk memperkuat hujahnya.[36]

Faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontunuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.

Menurut Johns, banyak sumber lokal mengaitkan pengenalan Islam ke kawasan ini dengan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Karakteristik lebih terinci mereka ini adalah sebagai berikut:

> *Mereka adalah para penyiar (Islam) pengembara yang berkelan di seluruh dunia yang mereka kenal, yang secara sukarela hidup dalam kemiskinan; mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tarekat yang mereka anut; mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang kompleks, yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia, yang mereka tempatkan ke bawah (ajaran Islam), (atau) yang merupakan pengembangan dari dogma-dogma pokok Islam; mereka menguasai ilmu magis, dan memiliki kekuatan yang menyembuhkan; mereka siap memelihara kontunuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra-Islam dalam konteks Islam.*[37]

Jadi, berkat otoritas karismatik dan kekuatan magis mereka, sebagian guru sufi dapat mengawini putri-putri bangsawan dan, karena itu, memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan dan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan. Hasilnya, kesimpulan Johns, Islam tidak dapat dan tidak menancapkan akarnya di kalangan penduduk negara-negara Nusantara atau mengislamkan para penguasa mereka sampai Islam disiarkan para sufi, dan ini tidak merupakan gambaran dominan perkembangan Islam di Nusantara sampai abad ke-13.[38] Teori sufi ini disokong oleh Fatimi, misalnya, yang memberikan argumen tambahan. Ia, antara lain, menunjuk kepada sukses yang sama dari kaum sufi dalam mengislamkan jumlah besar penduduk Anak Benua India pada periode yang sama.[39]

Persoalannya kemudian, kenapa gelombang sufi pengembara ini baru aktif sejak abad ke-13? Johns berhujah, tarekat sufi tidak menjadi ciri cukup dominan dalam perkembangan Dunia Muslim sampai jatuhnya Baghdad ke tangan laskar Mongol pada 656/1258. Mengutip Gibb, ia mencatat bahwa setelah kejatuhan kekhalifahan Baghdad, kaum sufi memainkan peran kian penting dalam memelihara keutuhan Dunia Muslim dengan menghadapi tantangan kecenderungan pengepingan kawasan-kawasan kekhalifahan ke dalam wilayah-wilayah lingustik Arab, Persia, dan Turki. Adalah pada masa-masa ini tarekat sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin, dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan (*thawâ'if*), yang turut membentuk masyarakat urban.[40]

Afiliasi ini memungkinkan para guru dan murid sufi memperoleh sarana pendukung untuk melakukan perjalanan dari pusat-pusat Dunia Muslim ke

wilayah-wilayah periferi, membawa keimanan dan ajaran Islam melintasi berbagai batas-batas bahasa dan, dengan demikian, mempercepat proses ekspansi Islam. Dengan latar belakang semacam inilah, maka sumber-sumber lokal yang disebut dan dikutip terdahulu memberi informasi tentang kedatangan berbagai *syaikh, sayyid, makhdûm*, guru dan semacamnya dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain ke wilayah-wilayah mereka.

Teori "sufi" ini berhasil membuat korelasi antara peristiwa-peristiwa politik dan gelombang-gelombang konversi kepada Islam. Meski peristiwa-peristiwa politik—dalam hal ini Kekhalifahan Abbasiyah—merefleksikan hanya secara tidak langsung pertumbuhan massal masyarakat Muslim, orang tak dapat mengabaikan mereka, karena semua itu mempengaruhi perjalanan masyarakat Muslim di bagian-bagian lain Dunia Muslim. Teori ini juga berhasil membuat korelasi penting antara konversi dengan pembentukan dan perkembangan institusi-institusi Islam yang, menurut Bulliet, akhirnya membentuk dan menciptakan ciri khas masyarakat tertentu sehingga ia benar-benar dapat disebut sebagai masyarakat Muslim. Yang terpenting di antara institusi-intitusi ini adalah madrasah, tarekat sufi, *futuwwah* (persatuan pemuda), dan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan. Semua institusi ini menjadi penting hanyalah sejak abad ke-11.[41]

Teori "sufi" ini berhasil membuat korelasi antara peristiwa-peristiwa politik dan gelombang-gelombang konversi kepada Islam. Meski peristiwa-peristiwa politik—dalam hal ini Kekhalifahan Abbasiyah—merefleksikan hanya secara tidak langsung pertumbuhan massal masyarakat Muslim, orang tak dapat mengabaikan mereka, karena semua itu mempengaruhi perjalanan masyarakat Muslim di bagian-bagian lain Dunia Muslim.

Periode konsolidasi yang diberikan Bulliet kelihatan sedikit lebih awal dibandingkan dengan yang dikemukakan Johns. Tetapi, riwayat lengkapnya dapat dijelaskan lebih baik dengan sekali lagi melihat kepada peristiwa-peristiwa politik yang terjadi dalam abad-abad ini. Tidak ada persoalan, bahwa pada abad ke-11 Kekhalifahan Abbasiyah dengan cepat merosot. Kemerosotan kekuasaan politik ini khususnya mendorong munculnya lembaga-lembaga dan struktur-struktur nonpolitik untuk mengisi kevakuman dalam struktur dan kepemimpinan politik. Karena itu, menjelang abad ke-12 berbagai perkumpulan sosial, keagamaan dan ekonomi—seperti disebutkan tadi, muncul dan berkembang lebih cepat. Lebih jauh, adalah pada masa-masa ini atau menjelang akhir abad ke-12 padamnya konflik faksional endemik yang memecah belah golongan Sunni sejak abad ke-10. Konsekuensi perkembangan ini adalah kebangkitan ulama sebagai kelompok sosial khas, yang semakin sadar terhadap peran krusial mereka dalam memelihara dan memperluas ranah pengaruh Islam.[42]

Kemerosotan kekuasaan politik ini khususnya mendorong munculnya lembaga-lembaga dan struktur-struktur nonpolitik untuk mengisi kevakuman dalam struktur dan kepemimpinan politik. Karena itu, menjelang abad ke-12 berbagai perkumpulan sosial, keagamaan dan ekonomi—seperti disebutkan tadi, muncul dan berkembang lebih cepat.

Situasi politik yang tak menguntungkan itu, lebih jauh lagi, mendorong banyak Muslim—termasuk ulama dan sufi—di wilayah-wilayah tertentu yang dikuasai langsung Dinasti Abbasiyah untuk berpindah khususnya ke wilayah-wilayah yang baru diislamkan. Menjelang akhir abad ke-11, bagian barat Baghdad, misalnya, kehilangan banyak penduduknya. Eksodus ini bahkan lebih mencolok di Persia. Dalam periode yang sama, Persia kehilangan banyak ulama Sunni. Inilah salah satu faktor utama yang mendorong pertumbuhan golongan Syi'ah di Persia. Sebaliknya, banyak ulama yang keluar dari Persia dapat ditemukan

di banyak wilayah Dunia Muslim. Migrasi dalam jumlah besar ini turut mempercepat konversi orang-orang dalam jumlah besar kepada Islam di Anak Benua India, Eropa Timur dan Tenggara, dan Nusantara pada periode antara paruh kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13. Seluruh proses mempunyai andil terhadap kebangkitan yang oleh Hodgson disebut sebagai "internasionalisasi" ("universalisasi") Islam Sunni.[43]

Penutup

Memandang dari perspektif lebih luas ini, orang akan lebih memahami proses konversi dan Islamisasi Nusantara. Jelas, terdapat sejumlah faktor yang berkaitan satu sama lain, yang mempengaruhi seluruh proses yang ada. Tetapi, terlepas dari kompleksitas proses konversi dan Islamisasi Nusantara itu, wilayah ini merupakan contoh yang cukup unik dari transformasi besar keagamaan antara mayoritas penduduknya.

Azyumardi Azra

Endnotes

1 Lihat, G.W.J Drewes, "New Light on the Coming Islam to Indonesia?" *BKI,* 124 (1968), 439-440.
2 Lihat, C.S. Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Den Haag: Nijhoff, 1924, VI, 7.
3 J.P. Moquette, "De Grafsteenen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan", *TBG*, 54 (1912), 536-48.
4 Lihat S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapura: Malaysian Sociological Institute, 1963, 31-32.
5 Baca artikel pendahuluan R.A. Kern dalam F.W. Stepel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, I, Amsterdam: Joos van de Vondel, 1938; dan bukunya, *De Islam in Indonesia*, Den Haag: 1974, 79.
6 R.O. Winstedt, "A History of Malaysia", *JMBRAS*, 13, I (1935), 29.
7 G.H. Bousquet, "Intruduction a l 'etude de l 'Islam Indonesien", *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier, II-III (1938), 160.
8 Lihat B.H.M. Vlekke, *Nusantara*: *History of the East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1943, 38-9, 52, 70-1.
9 J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur: Internasional Academy of Indian Culture, 1952, 5.
10 Lihat B.J.O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, I, Den Haag dan Bandung: Van Hoeve, 1955, khususnya Bab I.
11 D.G.E. Hall, *A History of South-East Asia*, London: Macmillan, 1964, 190-191.
12 Baca, R.O. Winstedt, "The Advent of Muhammadanism in the Malay Paninsula and Archipelago", *JMBRAS,* 77 (1917), 171-3.
13 Baca, Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, I, 12-5, 17.
14 Lihat G.E. Marrison, "The Coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS*, 24, I (1951), 31-7.
15 Lihat T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable, 1913, 364-5.
16 Arnold, *ibid*. Untuk menyokong argumennya, ia mengutip "New History of the Tang Dynasty (608-908)", yang melaporkan kehadiran pemimpin Arab itu pada tahun 674 M. Bandingkan, W.P. Groeneveldt, "Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled from Chinese Sources", *VBG*, 39 (1880), 13-4.
17 Untuk teks lengkap berbahasa Arab, lihat P.A. van der Lith, *Kitab 'Ajayib Al-Hind: Livre des Marveilles de l 'Inde*, terj. Prancis L. Marcel Devic, Leiden: Brill, 1883-6, 154. Lihat glosari, 25 dan ekskursi B, "L 'Archipel Indien", khususnya 231-3. Untuk terj. Bahasa Inggris teks ini, lihat P. Quennel, *The Books of the Marvels of Indie*, London: Routledge, 1928; G.S.P. Freeman-Grenville, *The Books of the Wonders of India, Mainland, Sea, and Island*, London & Den Haag: 1981.
18 Lihat, Drewes, "New Light", 439.
19 Lihat A. Hasjmi (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung: Al-Ma'rif, 1989, khususnya h. 7.
20 Lihat S.M.N. Al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972, 33-4. Cetakan keempat buku ini diterbitkan oleh Penerbit Mizan, Bandung, 1990.
21 S.M.N. Al-Attas*, Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 1.
22 Al-Attas, *Preliminary*, 25.
23 Dalam beberapa kasus, sumber-sumber lokal menekankan pentingnya mimpi (Arab: *ru'yah*) dalam proses konversi kepada Islam. Untuk pembahasan tentang peranan mimpi dalam masyarakat Muslim, lihat G.E. von Grunebaum & Roger Caillos, *The Dream and Humam Societies*, Los Angeles & Berkeley: University of California Press, 1966. Mimpi juga penting dalam membawa kaum Muslim ke dalam sufisme. Sejumlah contoh tentang hal ini dapat ditemukan dalam A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics,* London: Routledge & Kegal Paul, 1966, 40, 81, 93, 98, 179, 180, 203, 220, 247, 254, 260. Bandingkan J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* London: Oxford University Press, 1973, 1589

tentang *ru'yah*. Terdapat pembahasan menarik tentang pentingnya dongeng dan mitos historis sebagai sumber informasi tentang sejarah wilayah tertentu. Lihat, Jan Vansina, *Oral Tradition*: *A Study in Historical Methodology,* Chicago: Aldine, 1965, khususnya h. 154-7. Ia menegaskan, seluruh dongeng dan mitos merupakan tradisi resmi masyarakat-masyarakat tertentu untuk merekam sejarah mereka. Cerita-cerita ini disampaikan oleh para spesialis pada kesempatan resmi dan mentransmisikannya di dalam kelompok sosial tertentu. Menurut dia, setiap jenis dongeng dan mitos mempunyai nilainya sendiri. Dongeng historis berguna sebagai sumber informasi tentang sejarah militer, politik, kelembagaan, dan hukum. Sedangkan dongeng didaktik memberi informasi tentang nilai-nilai kultural, sementara mitos didaktik merupakan sumber nyang amat berguna untuk sejarah agama.

24 Lihat, A.H. Hill (peny.), "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33 (1960), 58-60. Lihat pula, Russel Jones, "Ten Conversion Myths From Indonesia", dalam N. Levtzion (peny.), *Conversion to Islam,* New York: Holmes & Meier, 1979, 136-7.

25 C.C. Brown (penerj.), *Sejarah Melayu or Malay Annals*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970, 43-4. Bandingkan Jones, "Ten Conversion Myths", 136-7.

26 Siti Hawa Saleh*, Hikayat Merong Mahawangsa,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, khususnya Bab 4, 5, 85-127. Bandingkan Jones, "Ten Conversion Myths", 138-42.

27 R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, terj. T. Hamid, Banda Aceh: Departemen P & K, 1982/3, 12.

28 *Ibid.*

29 Informasi tentang proses Islamisasi di Filipina ini didasarkan pada C.A. Majul, *Muslims in the Philippines*, edisi kedua, Quezon City: The University of the Philippines Press, 1979, khususnya h. 51-72.

30 J. Hunt Esq., "Some Particulars Relating to Sulu in the Archipelago of Felicia", dalam J.H. Moors, *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Contries*, Singapura: 1837, 33.

31 Winstedt, "The Advent", 175. Bandingkan Al-Attas, *Preliminary,* 12-3

32 Winstedt, "The Advent", 175; Al-Attas*, Preliminary*, 13.

33 Lihat, J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, Den Haag: Van Hoeve, 1955, 72, 110-6.

34 A.H. Johns, "Muslim Mystics and Historical Writings", dalam D.G.E. Hall (peny.), *Historians of South East Asia*, London: Oxford University Press, 1961, 40-1. Bandingkan Fatimi, *Islam Comes*, 90-1.

35 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, II, 232-7.

36 A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH*, 2, II (1961), 10-23.

37 *Ibid*., 15.

38 *Ibid*., 14.

39 Lihat, Fatimi, *Islam Comes*, 94-8.

40 Johns, "Sufism as a Category", 15. Lihat pula, H.A.R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History II", *MW*, 45, II (1955), 130.

41 Lihat, R.W. Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", dalam Levtzion (peny.), *Conversion to Islam*, 36.

42 Lihat, Azyumardi Azra, "The Study of the 'Ulama': A Preliminary Research", thesis M.A., Columbia University, 1989.

43 Lihat M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, II Chicago: University of Chicago Press, 1974, 1-368.

BAB II

Proses Islamisasi dan Pola Pertemuan Budaya

Pengantar

Bisa saja judul bukunya tak disetujui[1], tetapi dalam studi klasiknya tentang Asia Tenggara kuno, Coedes[2] ingin memperlihatkan bahwa betapapun terdapat perbedaan lokal dan keragaman regional, kawasan ini mempunyai landasan kenegaraan yang sama, yaitu bercorak Hinduistik. Dalam konsep ini ia—entah sengaja, entah tidak, tetapi tampaknya untuk mempermudah saja—menggabungkan Hinduisme yang beragam-ragam itu dengan Buddhisme, yang juga tak kurang kompleknya, dalam sebuah nama yang berlaku umum. Dengan Sanskrit sebagai bahasa dari teks-teks suci, yang tidak saja memberikan ajaran keagamaan, tetapi juga asumsi dan teori tentang kekuasaan serta hubungan antar-negara atau lebih tepat, antar-dinasti, corak kultural yang Hinduistik memupuk situasi *higher civilization* yang bercorak kosmopolitan. Dengan segala macam simbol yang diberikan dan dipupuk oleh suasana *higher civilization* ini para penguasa memperlihatkan legitimasi mereka masing-masing. Maka, jadilah mereka dalam dunia masing-masing sebagai "pusat kesemestaan".[3]Jadi, meskipun selalu terdapat ketidakstabilan dalam hubungan antar-negara atau antar-dinasti dan persaingan perdagangan yang selalu mengganggu, apapun bentuk kestabilan yang telah tercapai, dengan Hinduisme dunia Asia Tenggara mempunyai berbagai suasana dan hubungan antar budaya yang relatif saling memahami.

Suasana intelektual yang kosmopolitan ini dipupuk oleh kepentingan dagang dan kekuasaan serta dibina oleh para penguasa kota-kota pelabuhan dan bahkan, meskipun dengan intensitas berbeda, begitu juga oleh mereka yang menguasai wilayah agraris. Dalam suasana inilah secara pelan dan berangsur-angsur penetrasi Islam terjadi. Baik sebagai agama, maupun sebagai kekuatan dagang dan politik, Islam tidak memecah belah suasana kultural yang kosmopolitan ini, tetapi secara perlahan-lahan mengubah landasan ideologis dari kosmopolitanisme itu. Islam datang dan menyebar dengan memakaikan suasana yang telah lebih dahulu berkembang.

Kegiatan para penyebar atau pembina kehidupan keagamaan yang selalu berkeliling, penerjemahan karya sastra dan keagamaan yang selalu dijalankan oleh pusat-pusat kekuasaan, dan, terutama perdagangan jarak jauh yang telah bermula setidaknya dari abad ke-5 Masehi[4], semakin meningkatkan suasana kultural yang bercorak kosmopolitan ini. Dalam suasana ini konsep peminjaman budaya *(cultural borrowing)* seakan-akan tak berarti apa-apa. Semua unsur budaya, dari manapun datangnya, diperlakukan sebagai milik bersama. Yang penting, kesemua unsur yang dipakai itu komunikatif dalam hubungan antar-komunitas dan sanggup menjawab permasalahan dalam masing-masing komunitas. Pada gilirannya suasana yang kosmopolitan inipun berperan pula dalam pembentukan suasana kesezamanan dengan dunia luar, yang sewaktu-waktu juga bisa diambil sebagai model. Dalam suasana ini tentu bisa dipahami, umpamanya, bahwa seorang pengelana dan pelajar agama Cina abad ke-7, I-tsing, bisa mampir lebih dulu di Sriwijaya, dalam pelayarannya menuju Nalanda, di India. Sriwijaya, yang ketika itu bukan saja pusat perdagangan maritim, tetapi juga studi agama Buddha, dipakainya sebagai pesiapan untuk mempelajari teks-teks yang lebih sukar di Nalanda.[5]

Suasana intelektual yang kosmopolitan ini dipupuk oleh kepentingan dagang dan kekuasaan serta dibina oleh para penguasa kota-kota pelabuhan dan bahkan, meskipun dengan intensitas berbeda, begitu juga oleh mereka yang menguasai wilayah agraris. Dalam suasana inilah secara pelan dan berangsur-angsur penetrasi Islam terjadi. Baik sebagai agama, maupun sebagai kekuatan dagang dan politik, Islam tidak memecah belah suasana kultural yang kosmopolitan ini, tetapi secara perlahan-lahan mengubah landasan ideologis dari kosmopolitanisme itu. Islam datang dan menyebar dengan memakaikan suasana yang telah lebih dahulu berkembang. Memang, sebenarnya proses Islamisasi—lebih daripada Hinduisasi—tidak dapat dipisahkan dari perkembangan perdagangan jarak jauh. Sudah sejak abad ke-7 dan terutama abad ke-10 para pedagang Arab dari Teluk Persia telah menjadikan perairan Nusantara sebagai tempat persinggahan dalam pelayaran perdagangan mereka ke Cina. Maka, bisa dipahami bahwa laporan para pedagang Arab yang singgah, atau mungkin saja

Nisan Putri Campa di Trowulan merupakan bukti hubungan antara Cina dengan kerajaan Majapahit telah terjalin dengan baik.
Sumber: 700 Tahun Majapahit suatu Bunga Rampai, 2012.

mendengar dari pelayar lain, tentang pulau Jawa dan Sumatera cukup banyak.[6] Peranan pedagang Arab di perairan Nusantara semakin penting, ketika di abad ke-10, Cina melarang kedatangan pedagang Arab di pelabuhan mereka. Di saat inilah para pedagang Arab dipaksa untuk semakin aktif dalam perdagangan lokal.[7]

Mata uang deurham pada masa Samudera Pasai. keberadaan mata uang deurham sebagai alat tukar menandakan akulturasi budaya arab di kerajaan Samudera Pasai
Sumber: Koleksi Abdul Hadi WM.

Penyatuan pemerintah serta perkembangan ekonomi di Cina di bawah dinasti baru, T'ang, bahkan semakin menumbuhkan wilayah Lautan Hindia sebuah suasana kultural yang saling memahami.[8] Menjelang akhir abad ke-21, yakni umur kuburan Islam paling tua di Jawa yang telah ditemukan, wilayah Lautan Hindia telah menjadi "laut berbahasa Arab".[9]

Sifat transformasi kebudayaan, kalau memang hal ini secara sah dapat dibicarakan, adalah masalah yang selalu memancing perdebatan akademis. Namun proses Islamisasi bagi Asia Tenggara pada tahap awal sesungguhnya berarti pengenalan dasar ideologis kosmopolitanisme yang baru dan, bersamaan dengan itu, munculnya suatu model *higher civilization* yang baru. Dalam artikelnya yang didukung oleh penelitian yang teliti dan argumentasi yang ketat, Andre Wink[10] menyatakan bahwa walaupun terjadinya Islamisasi di India dan kepulauan Indonesia berlangsung setelah ambruknya kesatuan politik Abbasiah, tetapi hanya India yang menerapkan tiga aspek paradigmatis dari tradisi politik Timur Tengah. Ketiganya adalah perekonomian yang menggunakan uang dengan birokrasi dan kebijaksanaan fiskal, tampilnya aparatur militer-birokrat Islam, dan akhirnya, pola penyelenggaraan negara dengan gaya Persia. Identifikasi aspek-aspek paradigmatis itu tentu masih dapat diperdebatkan—Brakel,[11]umpamanya, menunjukkan suasana dalam kehidupan istana Aceh di abad ke-17 yang nyaris tak berbeda dengan istana Mughal—namun pendapat Wink tentang perbedaan budaya dan politik dalam suasana kosmopolitan yang baru itu adalah alat analisa yang strategis. Dari konsep corak paradigmatis ini kita mendapatkan suatu kerangka teoretis untuk memahami mengapa pola tingkah laku tertentu dapat ditemukan di India, tetapi tidak di Al-Hind, di seberang Sindhu, walaupun terdapat rasa kesatuan yang diikat oleh perdagangan jarak jauh serta pengertian tentang kosmopolitanisme Islam.

Komersialisasi, pembentukan negara *(state formation)* dan terbentuknya umat yang diikat oleh "tali Allah", seperti di India, adalah tiga aspek pokok dari proses Islamisasi di Nusantara dan wilayah Asia Tenggara lainnya. Dari sudut pandang kesejarahan, ketiga aspek ini bisa dilihat sebagai unsur yang telah menumbuhkan berbagai pola tingkah laku dalam bidang politik atau lainnya, serta meletakkan landasan bagi berbagai corak struktur pengaturan kekuasaan. Karena itu, kita biasa diingatkan oleh apa yang disebut "fakta-fakta antropologis", meskipun sebenarnya hanyalah *stereotipe* belaka, tentang orang Sumatera yang entah mengapa dikatakan lebih saleh daripada orang Jawa atau masyarakat Aceh yang dianggap lebih mungkin mencita-citakan terbentuknya negara Islam daripada,

Islam di Jawa hanyalah "lapisan yang maha tipis" di atas peradaban Jawa. Tetapi, andaikan keterangan ini benar—sesuatu yang harus diperdebatkan—apakah hal ini bisa menerangkan terjadinya perbedaan manifestasi Islam sebagai kebudayaan dan agama yang bercorak lokal dan komunitas di kalangan masyarakat Jawa?

katakanlah, masyarakat kota Solo di Jawa Tengah. Perbedaan dalam dimensi keagamaan, yang menyangkut pengetahuan akan doktrin, keterikatan pada aturan agama dan sebagainya dari masing-masing penganut serta perbedaan kekuatan keyakinan keagamaan *(force)* dan ruang lingkup pengacuh agama *(scope)*[12] dalam kehidupan sosial dari berbagai ikatan sosial adalah hal yang lumrah. Tetapi bagaimanakah seharusnya menjelaskan keragaman ini dalam sejarah pembentukan bangsa di Indonesia atau Asia Tenggara umumnya?

Sudah jelas pendapat yang mengatakan bahwa Jawa telah lebih jauh menyelam dalam proses Hinduisasi, sebelum berpindah menjadi penganut Islam, mempunyai kesahihan empiris yang tinggi. Lihat saja bekas-bekasnya, seperti yang ditampakkan oleh candi-candi yang indah, yang sampai kini—meskipun hasil rekonstruksi—masih bisa memunculkan decak kagum. Tetapi apakah kenyataan empiris tentang sedemikian dalamnya pengaruh ini atau sedemikian lamanya pengalaman sejarah berada di bawah naungan suasana Hinduistik dapat dengan begitu saja dipakai alat untuk menerangkan berbagai gejala kultural dan dinamika struktural yang dimunculkan oleh proses Islamisasi? Kalau telah dipakaikan sebagai alat pemberi keterangan, maka kelihatanlah betapa tak memadainya pengetahuan empris yang sederhana ini. Pemakaian pengetahuan empiris ini sebagai pemberi keterangan pada dasarnya tak lebih daripada sekadar pembalikan kecenderungan akademis yang menekankan akan keterputusan sejarah yang terjadi. Pemakaian pengetahuan empiris mengingkari pandangan yang menjadikan jatuhnya Majapahit Raya dan menyebarnya Islam sebagai faktor menjadikan kontinuitas sejarah terputus.

Di Majapahit telah ada kelompok masyarakat yang sudah menganut agama Islam. Bukti arkeologi yang menunjukkan tentang hal itu ditemukan di Kompleks Makam Troloyo. Kompleks makam ini terletak di Desa Trowulan, Kecamatan Trowulan (Mojokerto) di tengah-tengah Situs Kota Majapahit. Pada umumnya nisan-nisan makam di Troloyo tersebut berangka-tahun sekitar abad ke-14-16 Masehi dalam aksara Jawa Kuno.

Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

Salah satu kecenderungan akademis yang paling menonjol di kalangan generasi pertama para ilmuwan kolonial ialah melihat datangnya Islam sebagai "penyimpangan" dan karena itu, terputus dari alur sejarah Indonesia dan Asia Tenggara umumnya. Sedangkan generasi yang kedua selalu menekankan kontinuitas yang terputus, betapapun kerajaan Islam muncul dan Majapahit telah jatuh.[13] Jika para arkaelog seperti Krom dan Stutterheim, bahkan juga Islamolog, seperti L.W.C. van den Berg, dan lain-lain melihat kejatuhan Majapahit sebagai awal dari "zaman baru" yang Islam (dan karena itu, kata van den Berg[14] hukum

Islam lah yang berlaku di kalangan pribumi), tidak demikian halnya dengan pandangan yang kemudian. Berg, Schrieke, bahkan juga Drewes, dan para pengikut mereka[15]menekankan persambungan yang tak terputus-putus dari sejarah Jawa. Dalam sebuah ucapan yang sampai kini dianggap klassik, karena demikian tepatnya merumuskan pandangan para ilmuwan yang terpukau dengan ide persambungan ini, van Leur[16] mengatakan bahwa Islam di Jawa hanyalah "lapisan yang maha tipis" di atas peradaban Jawa. Tetapi, andaikan keterangan ini benar—sesuatu yang harus diperdebatkan—apakah hal ini bisa menerangkan terjadinya perbedaan manifestasi Islam sebagai kebudayaan dan agama yang bercorak lokal dan komunitas di kalangan masyarakat Jawa?

Bahkan upaya untuk memberi tempat pada kecenderungan akademis yang berlawanan ini, dengan menyatakan bahwa sejarah Indonesia harus dilihat sebagai arena terjadinya perbenturan kekuatan-kekuatan perubahan dan kontinuitas adalah sekadar penyelesaian yang truistik bagi suatu persoalan akademis[17]. Bukankah arena sejarah memang selalu memperlihatkan perbenturan dari kedua ini ?

Karena itulah sebuah perangkat analisa lain yang, siapa tahu, bisa lebih strategis, harus diusahakan. Barangkali pula penggunaan konsep "pembentukan tradisi" bisa dipertimbangkan untuk mencapai maksud ini.

Sebagai sesuatu yang diturunkan dari masa lampau, tradisi tidak hanya berkaitan dengan landasan legitimasi tetapi juga dengan sistem otoritas atau kewenangan. Sebagai suatu konsep sejarah, tradisi dapat dipahami sebagai suatu paradigma kultural untuk melihat dan memberi makna terhadap kenyataan. Karena proses pembentukan tradisi sesungguhnya merupakan suatu proses seleksi—ketika cita-cita harus senantiasa berhadapan dengan kenyataan dan di saat kebebasan harus menemukan *modus vivendi* dengan keharusan stukrural—maka tradisi dapat pula dilihat sebagai seperangkat nilai dan sistem pengetahuan yang menentukan sifat dan corak komunitas kognitif, yaitu kelompok sosial yang diikat oleh pengakuan yang sama terhadap apa yang dianggap sebagai pengetahuan yang syah dan benar. Tradisilah yang memberi kesadaran identitas serta rasa keterkaitan dengan sesuatu yang dianggap lebih awal[18]. Dengan memakaikan istilah yang dimasyurkan oleh seorang ahli sejarah ilmu pengetahuan, Thomas Kuhn,[19] tradisi, sebagaimana dipakai dalam tulisan ini, boleh juga disebut sebagai "paradigma kultural", yang memberikan landasan berfikir yang bercorak *taken for granted* yang umum diterima oleh komunitas yang memilikinya.

Sejarah adalah sebuah arena dialog yang terus-menerus antara kenyataan internal dan eksternal. Sejarah merupakan forum di mana manusia atau, bisa juga masyarakat (sebagaimana yang selalu ditekankan oleh mazhab *Annales)*—sebagai aktor sejarah—mencoba memerangi segala macam hambatan dan tekanan yang menghalangi keinginannya. Dari perspektif ini, tradisi dapat dilihat sebagai suasana kebebasan manusia yang harus mengarahkan dialog

Sebagai sesuatu yang diturunkan dari masa lampau, tradisi tidak hanya berkaitan dengan landasan legitimasi tetapi juga dengan sistem otoritas atau kewenangan. Sebagai suatu konsep sejarah, tradisi dapat dipahami sebagai suatu paradigma kultural untuk melihat dan memberi makna terhadap kenyataan.

Sejarah adalah sebuah arena dialog yang terus-menerus antara kenyataan internal dan eksternal. Sejarah merupakan forum di mana manusia atau, bisa juga masyarakat (sebagaimana yang selalu ditekankan oleh mazhab Annales)—sebagai aktor sejarah—mencoba memerangi segala macam hambatan dan tekanan yang menghalangi keinginannya. Dari perspektif ini, tradisi dapat dilihat sebagai suasana kebebasan manusia yang harus mengarahkan dialog terus menerus dengan kenyataan struktural dan eksternal. Karena itu upaya untuk menemukan berbagai tradisi yang mendasari berbagai masyarakat Islam yang berbeda-beda, merupakan cara untuk memahami perjalanan serta prospek sejarah masing-masing.

terus menerus dengan kenyataan struktural dan eksternal. Karena itu upaya untuk menemukan berbagai tradisi yang mendasari berbagai masyarakat Islam yang berbeda-beda, merupakan cara untuk memahami perjalanan serta prospek sejarah masing-masing.

Namun pembentukan tradisi akan lebih mungkin dipahami kalau pola perbenturan budaya, yaitu ketika Islam bertemu dengan budaya lokal, diperhatikan lebih dahulu. Karena memang ternyata juga corak perbenturan itu tidak sama. Juga pola "ingatan kolektif", sebagaimana direkam oleh tradisi dan dirumuskan oleh historiografi tradisional berbeda-beda pula.

Bab ini akan dipakai untuk melihat pola perbenturan budaya ini. Pada bab selanjutnya akan dibicarakan landasan ideologis dari kerajaan Islam. Sedangkan pada bab keempat proses pembentukan pusat kekuasaan dan tradisi politik akan dibahas.

Pola Pertemuan Budaya

Barangkali bukan menjadi tujuan Tome Pires untuk memulai kontroversi yang tidak pernah berakhir mengenai proses Islamisasi di kepulauan Nusantara. Tetapi ketika ia menyatakan dalam bukunya, yang pernah lama terlupakan, bahwa setelah "orang Moor dan mullah" bertambah banyak, mereka berusaha keras "untuk menjadikan raja (Pasai) tersebut sebagai orang Moor".[20]Dengan kata lain, peristiwa konversi raja Pasai disebabkan sebagai hasil sebuah, dengan istilah sekarang, *coup d'etat* yang dijalankan oleh aliansi para pedagang dengan penasehat agama mereka. Jadi, kekuatan ekonomi adalah unsur utama yang menyebabkan penguasa lokal untuk menjadi penganut Islam. Tome Pires menulis karyanya dua abad setelah peristiwa sejarah yang dikisahkan itu terjadi. Karena itulah pernyataannya itu tidak dapat dianggap sebagai suatu kesaksian. Ia lebih mungkin menyampaikan cerita yang didengarnya di pelabuhan persinggahannya atau, siapa tahu, ia hanya menyampaikan dugaan teoretisnya, berdasarkan pengetahuannya tentang wilayah lain. Begitu pulalah halnya ketika ia membahas proses Islamisasi di pantai utara pulau Jawa.

Menurut Tome Pires, ada tiga corak proses Islamisasi. *Pertama*, pedagang-pedagang Muslim mendirikan pusat kekuasaan lokal yang baru. *Kedua*, mereka berhasil mengislamkan penguasa daerah. Dan, *ketiga*, seperti yang dikatakan Tome Pires dengan kasus Pasai, mereka berhasil merebut kekuasaan. Jadi bagi Tome Pires, menyebarnya Islam berkaitan erat dengan berdirinya pusat-pusat kekuasaan Islam. Dan hal ini erat pula hubungannya dengan perdagangan. Ia juga mengatakan bahwa adalah kebiasan para pedagang Muslim, jika jumlah mereka di sebuah lokalitas telah cukup banyak, untuk mendatangkan para *mullah*—menurut istilah yang dipakai penerjemah—yaitu para ulama.

Menurut Tome Pires, ada tiga corak proses Islamisasi. Pertama, pedagang-pedagang Muslim mendirikan pusat kekuasaan lokal yang baru. Kedua, mereka berhasil mengislamkan penguasa daerah. Dan, ketiga, seperti yang dikatakan Tome Pires dengan kasus Pasai, mereka berhasil merebut kekuasaan.

Baik bukti arkaeologis dan kesaksian lokal maupun laporan asing adalah sumber-sumber sejarah yang bercerai berai dan tak pula jarang saling meniadakan. Hal ini tentu saja sangat menimbulkan kesulitan bagi sejarawan untuk membuat rekonstruksi yang "baku" tentang proses awal Islamisasi. Karena itu bisa juga dipahami bahwa walaupun telah terdapat kemajuan dalam metode dan teknik penelitian dan ditemukannya sumber-sumber sejarah baru, serta teori kebudayaan yang lebih canggih, namun Drewes[21], ahli terkemuka dalam bidang Islam dan filologi, akhirnya sampai juga pada sebuah kesimpulan yang agak negatif. Sebelum semua sumber-sumber Cina dan inskripsi Tamil yang relevan dapat diolah, maka kepastian sejarah mengenai proses itu akan tetap kabur sehingga yang didapatkan lebih sering bersifat perkiraan.

Drewes mungkin benar, jika ingin menggunakan konsep Ranke mengenai rekonstruksi peristiwa pada masa lampau, maka harus menguraikan segala hal di masa lalu "sebagaimana yang terjadi sesungguhnya". Namun bila disadari pula bahwa sejarah bukanlah sekadar masalah "kepastian sejarah", yang mengharuskan setiap peristiwa yang dinyatakan dapat dibuktikan dengan sumber-sumber yang jelas, melainkan juga menyangkut masalah pemahaman akan dinamika perilaku masyarakat dalam menghadapi berbagai tantangan, maka "ingatan kolektif" mengenai masa lampau masyarakat yang bersangkutan berperanan penting. Ingatan adalah hasil sebuah proses seleksi. Tak semua yang dialami akan teringatlan dan tak pula semua yang teringat akan selalu direkam. Ingatan kolektif, yaitu peristiwa yang sering juga direkam oleh tradisi lisan, yang diwariskan turun temurun, bisa juga hanyalah sebuah, seperti kata Vansina[22], "*mirage of reality* " atau "bayangan realitas"—jadi bukan realitas sesungguhnya—tetapi, bagaimanapun juga, ia adalah realitas yang "hidup" dalam kesadaran komunitas yang memilikinya. Ingatan kolektif adalah juga gambaran tentang bagaimana masa lalu itu harus "dipahami", karena adalah juga bagian dari kehidupan masa kini.

Begitulah, bila sejarah dapat pula dilihat sebagai suatu rangkaian peristiwa yang dikehendaki, yang menjadikan para pelaku memainkan peranan aktif, kita juga dapat beranggapan bahwa dalam proses sejarah para pelaku tidak sekadar memberi reaksi terhadap lingkungannya sendiri tetapi juga terhadap konsepnya mengenai *kewajaran.* Ia mungkin juga berbuat sesuai dengan apa

yang dianggapnya *wajar.* Dalam pola tingkah laku, *kewajaran* itu didasarkan pada pengetahuan serta pandangan dunia si pelaku. Salah satu gudang atau, bisa juga disebut *repository* dari ingatan kolektif, pengetahuan dan pandangan masyarakat tentang struktur dan kebudayaan mereka, serta hasrat normatif dari masyarakat tradisional adalah tradisi lisan dan, terutama, historiografi tradisional. Di dalam historiografi tradisional kesemuanya tercampur baur 'mitos' dalam pengertian sebagaimana masa lalu ingin dilukiskan dan dipercayai, dan 'sejarah' dalam arti sebagaimana masa lalu itu secara "riil" yang pernah dialami. Betapa tipis sesungguhnya batas yang memisahkan kedua hal ini,'[23]bila sejarah telah bergabung dengan mitos, maka kesemuanya adalah mitos. Bila sejarah telah diselimuti oleh segala macam corak nilai, asumsi dan aspirasi, kata seorang ahli sejarah, maka ia harus disebut saja "masa lalu" atau *"the past".*

Namun mitos sesungguhnya dapat dilihat sebagai perwujudan dari pandangan dunia dalam bentuk cerita. Maka, dengan memahami struktur mitos kita dapat berharap untuk mendapatkan, di satu pihak, konseptualisasi masyarakat mengenai masa lalu, sebagai perwujudan dari keprihatinan-kultural, dan di pihak lain, sebagai sumber potensial dari sejarah-sebagai-peristiwa-masa-lampau. Yang pertama akan memberikan kepada mereka yang ingin mempelajari sejarah sebuah suasana yang telah diterima sebagaimana adanya oleh masyarakat yang berkepentingan, sedangkan yang kedua ialah bahan untuk memungkinkan peristiwa masa lalu bisa direkonstruksi. Karena itu lah, untuk memahami proses awal dan dinamika Islam di kepulauan Nusantara, suatu tinjauan sekilas mengenai berbagai historiografi tradisional perlu juga dilakukan.

Hikayat Raja-Raja Pasai dan *Sejarah Melayu* adalah dua dari historiografi tradisional yang terkenal di dunia Islam Melayu,[24]yang pertama mungkin lebih tua dari yang kedua.[25]Arti penting *Sejarah Melayu,* yang boleh jadi ditulis oleh penyair istana Johor, Tun Sri Lanang, dalam tradisi kebudayaan Melayu tidak hanya terletak pada nilai literernya, tetapi juga pada kekayaan informasinya mengenai masa awal negeri Malaka serta kehidupan sosial dan politik kerajaan maritim besar dari abad ke-15 itu.[26] Dapat dipahami bahwa historiografi tradisional Melayu ini telah menjadi salah satu dari subyek yang populer dalam penelitian ilmiah. Para sejarawan menganggap buku itu sebagai sumber informasi potensial mengenai berbagai peristiwa pada masa lampau di dunia Melayu, dan para antropolog telah meneliti makna simboliknya sebagai alat untuk mempertahankan keutuhan masyarakat dan legitimasi penguasa[27].

Beberapa bagian dalam *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Raja-Raja Pasai* menguraikan beberapa peristiwa masa lalu yang serupa—seperti periode pembentukan Samudera Pasai, perubahannya dari negara yang segmenter menjadi sebuah kerajaan, yang mempunyai taklukan dan sultan, serta proses Islamisasinya. Buku itu menunjukkan bahwa kejayaan Pasai bermula dari masuk Islamnya Mirah Silau, yang sebagai "manusia andal" (bila istilah Wolters[28] dapat dipakai) telah menarik banyak pengikut karena ia mendapat kekayaan secara mendadak.

Di dalam historiografi tradisional kesemuanya tercampur baur 'mitos' dalam pengertian sebagaimana masa lalu ingin dilukiskan dan dipercayai, dan 'sejarah' dalam arti sebagaimana masa lalu itu secara "riil" yang pernah dialami. Betapa tipis sesungguhnya batas yang memisahkan kedua hal ini,'[23]bila sejarah telah bergabung dengan mitos, maka kesemuanya adalah mitos. Bila sejarah telah diselimuti oleh segala macam corak nilai, asumsi dan aspirasi, kata seorang ahli sejarah, maka ia harus disebut saja "masa lalu" atau "the past".

Maka dikisahkanlah oleh *Sejarah Melayu* bahwa seorang ulama dari Mekkah, Syekh Ismail berlayar melalui Fansur, Lamuri, Ham, Perlak,dan akhirnya sampai juga ke Samudera. Ia berhasil mengislamkan penguasa setempat, Mirah Silau, dan kembali ke kapal. Malam-malam Mirah Silau bermimpi. Nabi meludah ke mulutnya. Sehingga iapun sanggup membaca al-Qur'an. Syekh Ismail pun kemudian menabalkannya sebagai sultan dengan nama Malik as-Saleh.

Beberapa bagian dalam Sejarah Melayu dan Hikayat Raja-Raja Pasai menguraikan beberapa peristiwa masa lalu yang serupa—seperti periode pembentukan Samudera Pasai, perubahannya dari negara yang segmenter menjadi sebuah kerajaan, yang mempunyai taklukan dan sultan, serta proses Islamisasinya.

Versi lain kita temukan dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai.* Pada suatu malam Mirah Silau bermimpi. Ia didatangi oleh Nabi Muhammad Saw meludahi mulutnya dan mengajarinya mengucapkan bahwa "tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusanNya". Nabi pun memberinya nama Malik as-Saleh dan melarangnya memakan daging yang disembelih tanpa ritual yang benar. Nabi pun memberitahukan bahwa seseorang bernama Syekh Ismail akan datang mengunjunginya. Ketika Syekh Ismail bertemu dengan Mirah Silau, betapa terkejutnya ia mengetahui bahwa Mirah Silau telah dapat mengucapkan syahadat dengan lancar. Dan rakyatnya pun telah mengenalnya dengan nama Malik as-Saleh. Maka tugas yang dijalankan Syekh Ismail, ulama yang datang dari "negeri di atas angin" hanyalah mengislamkan rakyat saja. Setelah itu ia memberikan pada Malik as-Saleh alat kerajaan yang dibawanya dari Mekkah. Mirah Silau telah resmi diakui sebagai sultan.

Nisan Malik Al-Shaleh. penguasa Islam yang pertama ialah Sultan Malik as-Saleh yang meninggal pada tahun 1297.

Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

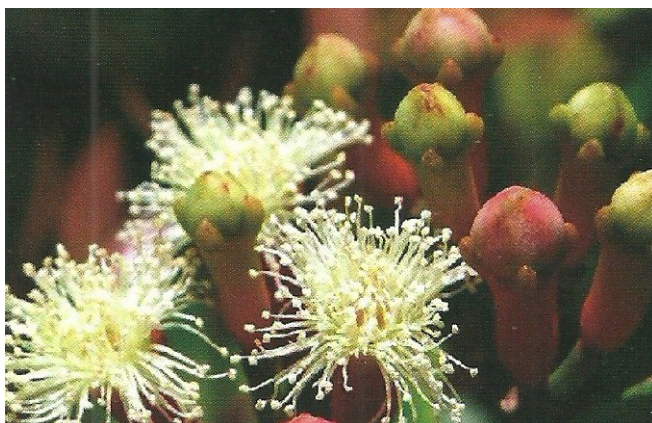
Perbedaan versi ini memang memperlihatkan juga persepsi tentang diri dan sikap terhadap unsur luar. Namun, keduanya menunjukkan bukan saja pengakuan bahwa Islam adalah agama yang didapatkan dalam keterlibatan dengan perdagangan jarak jauh, tetapi juga sesungguhnya sebuah bentuk pertanggunganjawab kultural tentang terjadinya konversi agama. Dan, tak kurang pentingnya ialah pemberian legitimasi baru, yang juga bercorak *higher civilization* dan kosmopolitan. Kisah ini pun mendapatkan koroborasi dari penemuan arkaeologis, yaitu kompleks makam raja di Samudera Pasai. Dari sini pun bisa diketahui bahwa penguasa Islam yang pertama ialah Sultan Malik as-Saleh yang meninggal pada tahun 1297.

Perkembangan kota Samudera, serta kota kembarnya, Pasai, yang kemudian mengalahkan Samudera yang lebih tua, harus di lihat dalam kaitannya dengan perdagangan maritim di Asia Tenggara[29]. Bertambah ramainya hubungan dagang antara Cina dan dunia Arab serta makin pentingnya komoditas dari Sumatera dan Jawa (seperti lada, damar, kamper dan sebagainya) di saat Sriwijaya sebagai pusat perdagangan maritim di

Di Pasai itulah salah seorang calon wali sembilan (Wall Sango), yaitu Sunan Bonang datang menuntut ilmu. Sunan Gunung Jati, yang menurut rekonstruksi Djajadiningrat adalah Fatahilah atau Falatehan, yang menamakan Kalapa menjadi Jayakarta dan mendirikan kesultanan Banten, dilahirkan di Pasai.

selatan telah runtuh—sangat boleh jadi karena serbuan Kerajaan Chola pada abad ke-11, Pamalayu dari Kertanegara (raja Singasari di Jawa Timur) serta ancaman yang terus menerus dari Jawa memberi banyak kesempatan bagi lahirnya negara sungai Samudera Pasai. Sejak awal perkembangannya sebagai pusat kekuasaan, sampai akhirnya (1524) dikalahkan oleh Aceh Darussalam, Samudera Pasai—dengan interupsi hegemoni Majapahit—walaupun relatif makmur, menunjukkan banyak pertanda dari situasi ketika pembentukan suatu negara baru masih dalam proses. Kerajaan ini tidak saja harus terus berhadapan dengan golongan-golongan yang belum ditundukkan dan diislamkan dari wilayah pedalaman, yang merupakan *hinterland* Samudera Pasai untuk memperoleh komoditas perdagangan, kerajaan ini juga harus menyelesaikan pertentangan politik serta perseteruan keluarga yang berkepanjangan. Sekalipun dengan situasi politik yang tidak stabil ini, Samudera, negara kecil di muara sungai Peusangan, menjadi pusat pengarajan agama. Musafir Arab terkenal, Ibnu Battutah, menceritakan tentang sering berlangsungnya diskusi teologi yang bermutu tinggi yang diadakan oleh para teolog sultan yang beberapa di antaranya datang dari Persia ke istananya.[30]Reputasi Samudera sebagai pusat pengetahuan kemudian diambil-alih oleh Pasai, kota bayangannya. Ke Pasai itulah salah seorang calon wali sembilan *(Wall Sango),* yaitu Sunan Bonang datang menuntut ilmu. Sunan Gunung Jati, yang menurut rekonstruksi Djajadiningrat adalah Fatahilah atau Falatehan, yang menamakan Kalapa menjadi Jayakarta dan mendirikan kesultanan Banten, dilahirkan di Pasai.[31]

Dari Pasai pulalah, menurut *Hikayat* Patani,[32] Kerajaan Melayu yang terletak di seberang Selat Melaka, Patani, diislamkan. Konon Raja Patani sakit keras dan tak seorang pun bisa menyembuhkannya. Maka diberitahukanlah bahwa seorang ulama dari Patani barangkali bisa menyembuhkannya. Sang ulama, Syekh Sa'id datang dan menyatakan sanggup menyembuhkan penyakit raja, asal saja, setelah sembuh ia bersedia masuk Islam. Raja berjanji akan masuk Islam. Tetapi setelah sembuh, ia lupa pada janjinya. Ia kembali jatuh sakit. Hal yang sama terjadi lagi. Barulah yang pada yang ketiga kalinya, sang raja akhirnya betul-betul masuk Islam.

Cengkeh.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

"Syahdan pada zaman itu", kata *Hikayat Patani,* "segala rakyat yang di dalam negeri juga yang membawa Islam, dan segala rakyat yang di luar daerah negeri seorangpun tiada masuk Islam. Adapun raja tersebut, sungguhpun ia membawa agama Islam, yang menyembah berhala dan makan babi itu juga yang ditinggalkan; lain dari pada itu segala pekerjaan kafir itu suatu pun tiada diubahnya".[33]

Pernyataan terakhir tersebut merupakan situasi yang selalu berulang, yang menyebabkan para penyebar

agama harus berkali-kali mengunjungi kerajaan yang telah diislamakan. Ketika peristiwa pengislaman Patani terjadi, kedudukan politik dan ekonomis Samudera Pasai telah jauh melorot, namun reputasinya sebagai pusat agama terus berlanjut.

Dua abad setelah berdirinya Samudera Pasai, pola perjumpaan kebudayaan yang sama antara Islam dan keadaan setempat dapat pula disaksikan di Aceh Darussalam yang juga bermula sebagai pusat perdagangan potensial yang telah mulai sering dikunjungi para pedagang Islam. Sumber-sumber lokal, yang dikumpulkan oleh Djajadiningrat[34], dalam versi yang berbeda, menekankan bahwa transformasi dari negara yang segmenter—atau meurah seperti disebut dalam *Bustanus Salatin*—menjadi negara yang terpusat berlangsung setelah "manusia andal" masuk Islam. Setelah membebaskan diri dari dominasi Pidie, Aceh Darussalam mengalahkan Samudera Pasai dalam tahun 1524.

Sejarah dan historiografi tradisional Sulu dan Maguindanao memperlihatkan kecenderungan historis yang sama. Proses Islamisasi sejalan dengan proses pembentukan kerajaan terpusat, yang menggantikan kerajaan desa yang bersifat segmenter. Dalam *Tarsila Sulu* dikatakan bahwa mula-mula yang datang adalah orang-orang yang telah beragama Islam, yang umumnya para pedagang. Di antara mereka seperti Tuan Masha'ika, kawin dengan penduduk setempat. Merekalah yang mula-mula memperkenalkan unsur-unsur Islam. Kemudian, datanglah para *makhdumin,* yang dengan sadar menyebarkan agama. Nama yang selalu diingat oleh tradisi ialah Karim ul-Makhdum.

Proses Islamisasi sejalan dengan proses pembentukan kerajaan terpusat, yang menggantikan kerajaan desa yang bersifat segmenter. Dalam Tarsila Sulu dikatakan bahwa mula-mula yang datang adalah orang-orang yang telah beragama Islam, yang umumnya para pedagang. Di antara mereka seperti Tuan Masha'ika, kawin dengan penduduk setempat. Merekalah yang mula-mula memperkenalkan unsur-unsur Islam. Kemudian, datanglah para makhdumin, yang dengan sadar menyebarkan agama. Nama yang selalu diingat oleh tradisi ialah Karim ul-Makhdum.

Konon, sepuluh tahun kemudian, menurut *Tarsila* atau silsilah raja-raja Sulu, Raja Baginda dari Minangkabau, terdampar di Buansa. Mula-mula para penghulu Sulu di Buansa ingin mencelakakan Raja Baginda, tetapi gagal. Barulah setelah mereka mengetahui bahwa ia seorang Islam ia diterima dan dihormati.

Raja Baginda, yang konon dijaga oleh para imam, kawin di Buansa. Kemudian datanglah Sayyid Abu Bakar—versi lain menyebut nama yang berbeda—dari Palembang. Ia kawin dengan Paramisuli, putri Raja Baginda. Dengan begini ia sebenarnya telah mengikatkan diri dengan keluarga yang terkemuka. Maka Abu Bakar pun kemudian dijadikan Sultan dengan gelar Syarif al-Hashim. Dialah yang kemudian dianggap sebagai peletak dasar Kesultanan Sulu. Abu Bakar pulalah yang merupakan cikal bakal dari sultan-sultan dan datu-datu di kepulauan Sulu. '

Di samping menunjukkan peranan Islam sebagai peletak dasar dari organisasi yang bersifat supra-desa *Tarsila* juga dengan jelas menunjukkan keterkaitannya dengan dunia luar. Nusantara lain - Raja Baginda dari Minangkabau - serta dunia Islam - Abu Bakar seorang *sayyid,* jadi seorang keturunan Nabi, dan datang dari Palembang. Kecenderungan yang sama juga diperlihatkan oleh tradisi Maguindanao, yang mendiami bagian selatan pulau Mindanao. Menurut Majul,

Makam Raja Gowa.
Ternate dan Gowa-Tallo diislamkan oleh masyarakat dagang masing-masing, yang jumlah serta peranan politiknya terus berkembang.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

pada waktu yang bersamaan daerah Mindanau kedatangan para *makhdumin* yang berdarah Arab. Merekalah yang mula-mula membentuk masyarakat Islam. Pada awal abad ke-16, datanglah Syarif Muhammad Kabungsuan, yang tidak hanya melanjutkan proses Islamisasi, tetapi juga, dan lebih penting, meletakkan dasar Kesultanan Maguindanao. Maka memang tak terlalu mengherankan jika *Tarsila* sering menjadikannya sebagai orang satu-satunya yang bertanggung jawab dalam proses Islamisasi Mindanao[35].

Sejarah Melayu maupun laporan Portugis memperlihatkan bahwa Islamisasi Malaka dimulai setelah para pedagang Islam dan para mullah berhasil mengislamkan keluarga kerajaan atau, bisa juga, raja mengambil inisiatif untuk menjadikan dirinya penganut Islam.

Tidak seperti Samudera Pasai atau Aceh Darussalam, Kepulauan Sulu (yang didiami orang Tausug), Manguindanao, dan Maranao, tetapi hampir sama situasinya dengan Patani (sebagaimana dikisahkan *Hikayat Patani)* proses konversi Malaka, suatu kerajaan maritim yang asal-usulnya dimulai dari pusat kekuasaan yang terbesar dalam tradisi Melayu, yaitu Palembang, terjadi setelah mengukuhkan dirinya sebagai sebuah pusat kekuasaan. Baik *Sejarah Melayu* maupun laporan Portugis memperlihatkan bahwa Islamisasi Malaka dimulai setelah para pedagang Islam dan para *mullah* berhasil mengislamkan keluarga kerajaan[36] atau, bisa juga, raja mengambil inisiatif untuk menjadikan dirinya penganut Islam. Dengan kata lain, proses Islamisasi berlangsung dalam suatu struktur negara yang, seperti dikatakan dalam *Sejarah Melayu,* telah memiliki basis legitimasi geneologis. Namun terjadi pada saat para pedagang telah banyak yang beragama Islam,—betapapun mungkin masih rendahnya tingkat "budaya Islam" mereka, sebagaimana yang dengan tajam dilukiskan oleh Shibab al-Din Ahmad ibn Mjid, penunjuk jalan Vasco da Gama, dalam *Hawiyat al-Ikhtusar fil Urn al-Bihar*[37]—konversi agama menunjukkan pula kemampuan

Kompleks makam Sultan Suriansyah dari Banjar. Masuk Islamnya Banjarmasin, seperti diceritakan dalam Hikayat Banjar, didorong oleh kebutuhan mendesak yang dirasakan oleh Pangeran Samudera, putera mahkota Negara Daha.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya, 2009

raja, yaitu penguasa Malaka yang ketiga, untuk menjaga kemegahan kerajaan. "Penguasa", kata Wolters, "terhindar dari penghinaan rakyatnya dalam masalah kenegaraan". Dan, sekaligus merupakan suatu cara untuk menaikkan wibawa Malaka, yang masih terlindung di bawah Pasai, dan, siapa tahu, menyebabkan gerak maju kerajaan Thai, Ayuthia, yang selalu mengancam, bisa tertahan.[38]

Pola Islamisasi melalui konversi karaton atau pusat kekuasaan juga dapat ditemukan di kota-kota pelabuhan yang lain. Ternate dan Gowa-Tallo diislamkan oleh masyarakat dagang masing-masing, yang jumlah serta peranan politiknya terus berkembang. Melalui hubungan dagang yang erat dengan Jawa, akhirnya Ternate diislamkan. Karena keterpikatan raja Tallo, yang juga menjadi "Perdana Menteri" Gowa, terhadap ajaran Islam yang disebarkan oleh masyarakat Islam, maka tahun 1605 ia menerima Islam dan membujuk raja Gowa untuk mengikutinya.[39]

Masuk Islamnya Banjarmasin, seperti diceritakan dalam *Hikayat Banjar*[40], didorong oleh kebutuhan mendesak yang dirasakan oleh Pangeran Samudera, putera mahkota Negara Daha. Setelah mangkat raja yang lama, yaitu ayahnya, tahtanya berhasil direbut oleh pamannya. Dan ia sendiri hanyalah menjadi penguasa lokal, Banjar, yang merupakan wilayah taklukan (*vassal*) Negara Daha. Dalam pembuangan inilah Pangeran Samudera minta bantuan milker kepada Demak, yang telah tampil sebagai pemegang hegemoni di Jawa, setelah kejatuhan Majapahit. Sultan Demak hanya bersedia membantu kalau Pangeran Samudera berjanji untuk memeluk Islam. Setelah ia menyatakan kesediaannya,

Demak mengirimkan tentara untuk menghukum Negara Daha dan mengangkat Pangeran Samudera sebagai Sultan Suryansyah (1525). Kesultanan Banjarmasin telah berdiri.

Islamisasi istana Patani dan kerajaan kembar Gowa-Tallo sebagaimana disebutkan oleh historiografi tradisional dari kedua wilayah itu, yang juga dibenarkan oleh suraber-sumber lain[41] mencerminkan pengakuan raja terhadap kemungkinan yang diberikan Islam untuk mengatasi masalah budaya dan ekonomi pada masa itu, dan Islamisasi Ternate dengan jelas menunjukkan adanya motif ekonomi. Barangkali hal ini didorong oleh kepentingan para pedagang dan pendakwah Islam untuk memenangkan "perlombaan melawan agama Kristen", seperti yang pernah dikemukakan oleh Schrieke[42]. Sedangkan proses Banjarmasin tampaknya membenarkan pendapat van Leur yang terkenal.[43] Proses Islamisasi, katanya, secara agak sosiologistis (seolah-olah semua sebab dari peristiwa kemasyarakatan hanya sah untuk ditemukan dalam dinamika dunia sosial itu saja) terutama didorong oleh kepentingan politik. Meskipun dalam hal ini van Leur menunjuk pada situasi persaingan ekonomi dan politik dari kota-kota dagang di pantai utara pulau Jawa.

Bisa dipahami kalau para ahli ilmu perbandingan agama akan memberikan reaksi yang negatif terhadap simplikasi dari proses perpindahan agama seperti yang diuraikan di atas. Sebab konversi agama tak bisa dilihat sebagai perpindahan partai politik, dengan program politik yang berbeda-beda. Tetapi yang penting ialah bahwa tipe-tipe pertemuan budaya dan proses perpindahan agama yang tampaknya berbeda-beda itu menunjukkan keserupaan yang sangat mengesankan. Tidak seperti di Samudera Pasai, proses Islamisasi di Malaka, Gowa-Tallo dan sebagainya, tidak memberi landasan bagi pembentukan pusat kekuasaan atau, katakan saja, sebuah negara. Islam tidak mengubah desa menjadi suatu bentuk baru dari organisasi kekuasaan, seperti yang terjadi di Samudera Pasai. Konversi agama dijalankan pada pusat kekuasaan yang telah ada lebih dahulu.

Proses Islamisasi dan pembentukannya negara ini, tampaklah dua pola yang menonjol. Yang pertama adalah situasi di mana Islam memainkan peranan yang menentukan dalam proses pembentukan negara atau pusat kekuasaan yang bercorak supra-desa, sedangkan yang kedua adalah keadaan di mana Islam harus menghadapi masalah akomodasi struktural.

Jadi, dari perbandingan berbagai tipe proses Islamisasi dan pembentukannya negara ini, tampaklah dua pola yang menonjol. Yang pertama adalah situasi di mana Islam memainkan peranan yang menentukan dalam proses pembentukan negara atau pusat kekuasaan yang bercorak supra-desa, sedangkan yang kedua adalah keadaan di mana Islam harus menghadapi masalah akomodasi struktural. Dengan jelas hal yang belakangan ini dikatakan oleh *Hikayat Patani,* "yang menyembah berhala dan makan babi itu juga yang ditinggalkan; lain daripada itu segala pekerjaan kafir itu suatu pun tidak diubahnya".

Tetapi dalam kedua pola perpindahan agama tersebut, pusat kekuasaan, baik yang berupa kadipaten-kadipaten yang terletak di pinggir-pinggir sungai maupun kerajaan maritim yang relatif terpusat, berperan sebagai "jembatan

penyeberangan" atau "pantai pemberhentian" Islamisasi bagi wilayah sekitarnya. Dalam proses Islamisasi dari jembatan inilah kita dapat dengan jelas berbicara tentang penetrasi Islam secara damai, atau berpendapat apakah para pedagang atau para sufi-musafir yang menjadi pembawa utama "wahyu", atau apakah Islam datang langsung dari Arab atau mungkin melalui India atau bahkan dari Cina.

Upaya Samudera-Pasai untuk mengislamkan penduduk pedalaman mungkin tidak hanya didorong oleh semangat keagamaan, tetapi bisa didorong oleh faktor-faktor ekonomi dan politik.

Sifat Islamisasi daerah-daerah sekitarnya sudah mulai tergantung pada dinamika internal dan tekanan luar terhadap masing-masing "jembatan penyeberangan itu". Dan hal ini bisa berlangsung dalam suasana damai ataupun bukan. Upaya Samudera-Pasai untuk mengislamkan penduduk pedalaman mungkin tidak hanya didorong oleh semangat keagamaan, tetapi bisa didorong oleh faktor-faktor ekonomi dan politik, sedangkan "Perang Islam" pertama yang dilancarkan Gowa-Tallo ke kerajaan-kerajaan lain di Sulawesi Selatan, mempunyai cerita lain. Dengan alasan untuk mempertahankan tradisi yang telah lama dibangun di antara "para keturunan *to manurung"* (orang yang turun dari langit), yang mengajarkan bahwa "barang siapa memperoleh sesuatu yang berrnanfaat harus mau berbagi dengan orang lain", maka Gowa-Tallo menyebarkan Islam.[44]Tetapi dalam proses itu Gowa-Tallo menjadi kekuatan yang paling dominan di wilayah itu. Wajo (1610) dan akhirnya Bone, kerajaan Bugis yang paling besar dan kuat, diislamkan dan secara politis ditundukkan.

Masalah wilayah sekitar yang belum Islam juga dihadapi oleh Kerajaan Sulu, yang berpusat di Buansa. Konon, menurut *Tarsila,* setelah Abu Bakar menjadi Sultan dengan nama Syarif al-Hasyim, orang-orang yang tinggal di daerah pegunungan (orang Buranun) tetap berada dalam "kekafiran". Maka, orang-orang pesisir pun mengusulkan kepada sultan agar "memerangi orang pegunungan dan

Masjid tertua di Palopo. Masjid ini merupakan peninggalan kerajaan Luwu yang berlokasi di Kota Palopo, Sulawesi Selatan.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

mengislamkan makanan dan pakaian", yang ternyata disenangi oleh anak-anak orang Buranun. Dengan pendekatan persahabatan ini, Kepala Suku Buranun dan anak buahnya akhirnya masuk Islam. Tidak terjadi penaklukan tetapi wilayah Islam diperluas.[45]

Bahkan Brunei, yang mengalami proses Islamisasi ketika kerajaan telah berdiri[46]—jadi, tak ubahnya dengan Patani atau Malaka—tidak saja melihat ke pedalaman tetapi juga ke seberang lautan, dalam menjalankan perairannya sebagai "jembatan penyeberang" Islam. Keluarga kerajaan Brunei mendirikan suatu organisasi kekuasaan yang supra-desa di Teluk Manila (Luzon). "Kesultanan" yang baru pada tahap pertumbuhan inilah yang dihadapi oleh Spanyol ketika mereka mendarat di Manila pada tahun 1570.[47]

Kebebasan budaya relatif yang dimiliki Samudera-Pasai untuk memformulasikan struktur dan sistem kekuasaan, yang mencerminkan gambaran tentang dirinya, adalah kemewahan yang mahal bagi pusat Islam di Jawa. Samudera-Pasai, yang bermula dari tradisi politik yang segmenter, kini, setelah terjadi proses pengislaman, secara teoretis dimungkinkan untuk meletakkan dasar kenegaraan yang baru. Tetapi di Jawa, kekuasaan Islam yang baru berdiri mendapatkan sebuah sistem politik dan susunan struktur kekuasaan yang telah lama mapan. Walaupun bukti-bukti arkeologi menunjukkan bahwa komunitas pedagang Muslim telah mendapatkan tempat dalam pusat-pusat politik pada abad ke-16 dan makin membesar pada abad ke-14, tetapi baru pada abad ke-15 komunitas ini menunjukkan ancaman keagamaan dan politik bagi pusat kekuasaan, yakni karaton pusat Majapahit.

Mata uang Majapahit dengan tulisan arab.
Komunitas pedagang Muslim telah mendapatkan tempat dalam pusat-pusat politik pada abad ke-16 di Majapahit.
Sumber: Majapahit Trowulan, 2006.

Setelah kematian Hayam Wuruk, raja Majapahit terbesar, serta Maha Patih Gajah Mada, pada tahun 1380-an, "zaman keemasan" Majapahit, yang dilukiskan dengan indah dalam *Negarakertagama* mulai terancam oleh kericuhan dinasti dan berbagai pemberontakan lokal. Proses sentralisasi, yang sedikit demi sedikit telah melemahkan otonomi desa,[48]menjelang akhir abad ke-14 telah berhenti. Pusat telah pula menunjukkan kepada para penguasa lokal yang saling bersaing, kelemahannya dalam menangani perdagangan internasional. Ketentuan dari Canggu (1358)[49] yang membebaskan para pedagang dan para pengrajin dari kekuasaan kaum aristokrat setempat dan mengalihkan mereka langsung di bawah pengawasan raja, mungkin bisa membebaskan raja dari ketergantungan kepada dukungan aristokrat lokal. Namun posisi raja yang terus melemah—terutama disebabkan oleh pertengkaran dinasti—memberi peluang besar kepada para saudagar kaya di berbagai kadipaten di wilayah pesisir, untuk menjauhkan diri dari

Masjid Agung Demak sebelum dibangun Menara.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

Makam Sunan Giri.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

kekuasaan raja. Dengan keuntungan besar yang didapatkan dari perdagangan internasional, kaum saudagar tidak hanya masuk Islam tapi juga membangun pusat-pusat politik yang independen.

Demak, Jepara, Rembang, Tuban, Gresik dan Surabaya tampil sebagai pusat-pusat perdagangan, kegiatan agama dan politik.[50] Melemahnya kekuasaan karaton atas kadipaten-kadipaten di pesisir pada saat gerakan oposisi lokal terhadap pusat menjadi gencar, kelemahan struktural dari sistem poli-karaton[51] akhirnya membawa akibat yang mematikan. Setelah karaton pusat menjadi goyah, karaton-karaton kecil mulai bersaing untuk menggantikan kedudukannya. Di bawah bimbingan spiritual Sunan Kudus—salah seorang Wali Sanga, Demak akhirnya berhasil menggantikan Majapahit (1520-an) sebagai karaton pusat.[52] Dengan posisi baru ini, Demak tidak saja menjadi pemegang hegemoni politik, tetapi juga menjadikan dirinya sebagai "jembatan penyeberangan" Islam yang paling penting di Jawa. Giri-Gresik barangkali memiliki otoritas spiritual dan keagamaan yang paling tua dan berwibawa, dan restu Sunan Giri bisa saja diperlukan untuk menjamin legitimasi seorang penguasa, tetapi Sultan Demaklah yang memegang kendali politik di Cirebon, yang telah diislamkan pada abad ke-15. Di bawah kekuasaan politik langsung dari sultan itu pula Sunan Gunung Jati, *pandita ratu,* raja-Mama, Cirebon, membangun kekuasaan politiknya di Jayakarta (tahun 1520-an) setelah mengalahkan Portugis, dan mendirikan dinasti Islam baru di Banten. Kerajaan Pajajaran yang semakin terisolasi di pedalaman, yang aliansinya dengan Portugis dirusak oleh Fatahillah mendapat serangan terakhir dari Banten tahun 1579/80. Dengan Banten, yang merupakan perpanjangan Cirebon dan Demak, Fatahillah kemudian akan tampil sebagai Sunan Gunung Jati, yang menjadi pusat spiritual yang tidak tersaingi di Jawa Barat, meskipun masih tetap sebagai salah satu karaton kecil di bawah dominasi politik karaton-pusat di Jawa Tengah.[53]

Walaupun mencapai keberhasilan politik dengan cepat dan memainkan peranan sebagai "jembatan penyeberangan" keagamaan paling penting, Demak tidak mempunyai kebebasan struktural seperti yang relatif dimiliki Banten. Jika Banten, sebagai suatu dinasti baru, berdiri di perbatasan wilayah kultural Pajajaran—diceritakan bahwa perpindahan ibukota dari pedalaman ke pesisir, yaitu ke Surasowan, dilakukan atas nasehat Sunan Gunung Jati—maka Demak, pengganti karaton pusat, Majapahit, tidak saja harus menghadapi masalah legitimasi politik, tetapi juga panggilan kultural untuk kontinuitas. Dilema kultural dari dominasi politik Islam dalam suasana tradisi Ciwa-Budhistik, dengan konsep kekuasaan yang konsentrik, telah jauh menukik ke dalam kesadaran, menjadi lebih jelas setelah karaton dipindahkan oleh anak angkat Sultan Trenggana, Jaka Tingkir, ke Pajang[54] di pedalaman. Dilema ini menjadi lebih penting dengan muncul dan tampilnya Mataram sebagai pemegang hegemoni (1588).

Tidak seperti pola Samudera Pasai, di mana Islam mendorong pembentukan negara yang supra-desa, juga tidak seperti pola Malaka, di mana karaton

Nisan dari Traloyo yang bercorak Islam.
Sumber: 700 Tahun Majapahit suatu Bunga Rampai, 2012.

Nisan dari Traloyo yang bercorak Islam.
Sumber: 700 Tahun Majapahit suatu Bunga Rampai, 2012.

diislamkan, sejarah politik Jawa menampilkan Islam sebagai penantang, untuk kemudian menjadi pengganti kekuasaan yang telah ada. Mula-mula, bukti-bukti arkaelogis yang ditemukan di Leran dan Traloyo, menunjukkan, komunitas-komunitas Islam tumbuh di pinggiran pusat kekuasaan. Kemudian, sebagaimana Tome Pires dan sumber lain serta tradisi Jawa ingin mengatakan komunitas Muslim berhasil mendirikan pusat-pusat kekuasaan lokal. Dalam tradisi Jawa diperlihatkan dengan jelas betapa pentingnya peranan pedagang dan ulama. Dalam kaitan ini, juga bisa dipahami peranan sentral yang diberikan oleh tradisi kepada para *wali*[55] dan khususnya kepada mereka yang dianggap termasuk *Wali Sanga*[56] dalam proses Islamisasi dan berdirinya pusat-pusat kekuasaan Islam. Para wali juga ikut memainkan peran dalam proses munculnya dinasti, yang secara bergantian—Demak, Pajang (meskipun hanya seorang raja saja), dan Mataram—sebagai pemegang hegemoni di pulau Jawa.

Tetapi proses sejarah inilah juga tampaknya yang menimbulkan situasi yang dilematis. Bagaimanakah "orang baru" harus meletakkan landasan legitimasi? Manifestasi kekuasaan dan simbol-simbol legitimasi tak bisa begitu saja terlepas dari struktur kekuasaan lama dan simbol keabsahan yang juga telah berurat berakar.

Historigrafi tradisional seperti tarsila, babad, hikayat, ataupun lontara, bukanlah sekadar merekam ingatan kolektif, tetapi, dan lebih penting, mengungkapkan mitos peneguh sekaligus merupakan peletak dan penguat landasan legitimasi keislaman.

Dari pembicaraan ringkas ini, tampak dua hal penting. *Pertama*, keragaman dalam pola "pembentukan budaya" ketika proses Islamisasi telah sampai pada tahap pembentukan negara. Meskipun Islamisasi dari wilayah-wilayah yang kemudian menjalankan fungsi sebagai "jembatan penyeberangan" bermula dengan proses yang relatif sama—pedagang dan mubaligh Muslim datang dan kemudian membentuk komunitas—tetapi pada tahap selanjutnya, yaitu pada saat pusat kekuasaan dibentuk dan dinasti didirikan, perbedaan tradisi politik pun menampakkan dirinya. Dalam rentang waktu sejak akhir abad ke-13, ketika Samudera-Pasai berdiri, sampai dengan awal abad ke-17, ketika istana Gowa-Tallo resmi menganut Islam, setidaknya tiga pola "perbenturan budaya" terjadi dalam proses pembentukan pusat-pusat kekuasaan Islam.

Meskipun dalam rentang waktu ini ada saatnya kemajuan Islam harus tertahan, seperti umpamanya, sebagaimana diklaim oleh *Negarakertagama,* dan secara implisit juga diakui oleh *Hikayat Raja-Raja Pasai,*[57]ketika Samudera Pasai sempat berada di bawah hegemoni kekuasaan Majapahit (1350-an), zaman ini bukan saja bisa dianggap sebagai periode pembentukan kerajaan-kerajaan Islam, tetapi juga peletakan dasar tradisi politik Islam. Hal yang kedua ini mencapai puncaknya pada abad ke-17 dan ke-18, dua abad yang ditandai oleh kejayaan dan krisis kerajaan-kerajaan Islam.

Kedua, perbedaan pola proses Islamisasi dan pembentukan organisasi kekuasaan yang bersifat supra-desa, seakan-akan mendapat pembenaran dari historiografi tradisional. Ditulis atau setidaknya mulai disusun, ketika suatu tradisi politik telah menemukan bentuknya, historiografi tradisional seperti *tarsila, babad, hikayat,* ataupun *lontara,* bukanlah sekadar merekam ingatan kolektif, tetapi, dan lebih

Komplek makam Rzaja-raja Gowa.
Ketika istana Gowa-Tallo resmi menganut Islam, setidaknya ada tiga pola "perbenturan budaya" terjadi dalam proses pembentukan pusat-pusat kekuasaan Islam.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

penting, mengungkapkan mitos peneguh sekaligus merupakan peletak dan penguat landasan legitimasi.

Sejarah terjadinya proses Islamisasi dan berdirinya pusat-pusat kekuasaan, Islam bukan saja menunjukkan keragaman pola perbenturan budaya antara Islam yang datang dengan kebudayaan setempat. Peristiwa historis ini juga memperlihatkan betapa berbagai "daerah Islam" di Asia Tenggara ini juga dijalin oleh berbagai jaringan antara daerah pengirim, yaitu "jembatan penyebaran", dengan penerima Islam yang direkam oleh ingatan kolektif. Jaringan ini kemudian juga diperkuat oleh mata-rantai guru dan murid dan akhirnya oleh kitab-kitab yang semakin menyebar. Maka, meskipun pola perbenturan budaya berbeda-beda, seperti telah diuraikan di atas, dan sebagai akibatnya munculnya tradisi politik yang juga tak sama—sesuatu yang akan dibicarakan kemudian—landasan spiritual kekuasaan dari pusat kerajaan Islam di Asia Tenggara tidaklah berbeda.

Jaringan Ingatan-Kolektif

Salah satu perdebatan tentang proses Islamisasi di Asia Tenggara ialah tentang dari mana agama ini dibawa ke kawasan ini. Maka, berdasarkan gaya batu nisan yang dipakai di Samudera Pasai dan Gresik, dan tampaknya juga dengan memperhitungkan jalan perdagangan, Moquette[58] sampai pada kesimpulan bahwa Islam datang dari Cambay, Gujarat. Pandangan ini ternyata cukup lama juga berpengaruh, bahkan telah masuk dalam buku pelajaran sejarah. Tetapi seorang ilmuwan Inggris, Marrison,[59] menunjukkan bahwa hal ini tak mungkin. Karena pada waktu itu Gujarat masih berada di bawah kekuasaan Hindu. Ia pun mengatakan bahwa Islam lebih mungkin datang dari India Selatan. Pendapat ini juga didukung oleh Tome Pires yang kebetulan saja naskah pelancong Portugis abad ke-16 tersebut baru saja ditemukan (1949). Tetapi perdebatan belum selesai. Dengan sangat berapi-api seorang ilmuwan dari anak benua India, Fatimi[60], membantah Marrison dan akhirnya menentukan Bengal sebagai "pengirim" Islam ke kepulauan Nusantara. Ia malah mengatakan bahwa besar sekali kemungkinan Mirah Silau, yang disebut *Hikayat Raja-Raja Pasai,* menjadi Malik as-Saleh itu adalah seorang "Bengali". Dan begitulah selanjutnya. Perdebatan pun masih juga bisa diteruskan. Karena Cina, dengan pusat perdagangannya di Canton dan wilayah Asia Tengah yang telah lebih mengalami proses Islamisasi, serta pengaruh suku-bangsa Hui tersebut pada zaman Dinasti Ming (abad ke-14 hingga ke-17) bisa juga tampil sebagai "calon penantang".[61]Dan,

bagaimana dengan tanah asal agama ini sendiri—Semenanjung Arabia? Dalam pidato pengukuhannya sebagai guru besar PTAIN, Yogyakarta, dan kemudian dipertahannya kembali dalam seminar pertama tentang *Masuknya Islam ke Indonesia* (1963), Buya Hamka mengajukan "teori" bahwa Islam masuk ke kepulauan ini langsung dari tanah Arab dan terjadinya malah mungkin sekali di abad pertama Hijriyah. Pendapat ini mendapat dukungan beberapa kali, setiap kali para ulama terlibat dalam menelaah sejarah Islam.[62]

Dalam pidato pengukuhannya sebagai guru besar PTAIN, Yogyakarta, dan kemudian dipertahannya kembali dalam seminar pertama tentang Masuknya Islam ke Indonesia (1963), Buya Hamka mengajukan "teori" bahwa Islam masuk ke kepulauan ini langsung dari tanah Arab dan terjadinya malah mungkin sekali di abad pertama Hijriyah.

Semua teori tidaklah mengada-ada. Malah bukan tak mungkin kesemua teori saling melengkapi. Bagaimanapun juga Islamisasi Asia Tenggara bukan saja kompleks, tetapi juga sesungguhnya sesuatu yang masih terus berjalan. Tetapi, sebagaimana pernah juga dikatakan oleh Drewes[63] dalam tulisannya yang menyangsikan kekuatan argumen dari hampir semua teori, kepastian historitas barulah bisa didapatkan kalau berbagai persyaratan telah bisa dipenuhi. Jadi semua teori tersebut biarlah dianggap sebagai latihan akademis yang bermanfaat saja.

Dari uraian tentang pola perbenturan kebudayaan tampak bahwa kedatangan Islam lebih banyak diingat sebagai bagian dari dinamika hubungan antar-wilayah di Nusantara. Memang *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan, dengan versi yang agak berbeda, *Sejarah Melayu,* bisa berkisah tentang mimpi Mirah Silau dan kedatangan Syekh Ismail dari Mekkah, berakhir dengan berdirinya kesultanan dan ditabalkannya penguasa lokal itu sebagai Malik as-Saleh. Atau, *Sejarah Melayu,* yang tampaknya memakai pola pertanggunganjawab kultural seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai,* berkisah tentang raja Malaka, Raja Tengah yang bermimpi bertemu Nabi yang mengajarkannya mengucapkan kalimat syahadat, mengkhitannya, serta mengatakan bahwa akan datang sebuah kapal dari Jeddah. Sang raja pun ingin membuktikan kebenaran mimpinya. Besok harinya, di waktu ashar, seorang *makdum* datang dan salat di pantai—persis seperti yang dilihatnya dalam mimpi. Maka, ia dan para orang besarnya pun diislamkan oleh sang *makdum*. Raja Tengah sejak itu dikenal sebagai Sultan Muhammad Syah.[64]

Pola perbenturan kebudayaan tampak bahwa kedatangan Islam lebih banyak diingat sebagai bagian dari dinamika hubungan antar-wilayah di Nusantara.

Pasai dan Malaka mempunyai klaim sejarah yang unik dalam sejarah Islamisasi dan hal inipun mendapat pengakuan dari berbagai tradisi lokal—seakan-akan dari kedua tempat inilah estafet yang sambung-menyambung, dimulai. Wibawa historis dan spiritual Pasai kemudian diwarisi oleh Aceh Darussalam; seperti juga Johor yang tak pernah bisa melupakan bahwa dinastinya adalah perpanjangan dari Dinasti Palembang-Malaka yang pernah berjaya di Malaka. Hal ini pun mendapat pengakuan dalam ingatan kolektif wilayah lain. Demikianlah, Sulu dan Mangindanao mengingat Johor sebagai pengirim "hidayah" kepada mereka. Terlepas dari kekacauan kronologis, namun *Hikayat Marong Mahawangsa*, yang biasa juga disebut sebagai *Hikayat Kedah*, menyebut Aceh sebagai kerajaan yang membujuk mereka untuk masuk Islam.[65]Sedangkan Minangkabau mengingat Malaka sebagai "pengirim" Islam dan tak pernah melupakan Aceh

Istana Kerajaan Luwu, Palopo.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

sebagai peletak dasar tradisi surau mereka—bermula di Ulakan, yang dipimpin oleh Syekh Burhanuddin, (Tuanku Ulakan) yang pernah berguru kepada Syekh Abdu'r Rauf al-Singkili (Tuanku di Kuala), pada abad XVII[66]. Sebaliknya, Pahang mengingat bahwa mereka diislamkan oleh para pendatang dari Minangkabau.

Peranan para perantau dan penyiar agama dari Minangkabau juga diingat dalam tradisi Luwu dan Gowa-Tallo.[67]Dengan penekanan dakwah yang bebeda-beda, menurut tradisi, para penyiar agama itu, yang masing-masing bergelar Dato ri Bandang, Dato Patimang, dan Dato ri Tiro, berhasil mengislamkan keluarga Kerajaan Luwu dan Gowa-Tallo. Tradisi Bima juga mengatakan bahwa daerah itu dibawa ke pangkuan Islam oleh Dato ri Bandang.[68]Dalam *Salasilah Kutei,* yang mungkin berasal tahun 1620, baru beberapa lama Raja Makota masuk Islam, Kutai didatangi oleh dua orang suci, yaitu Dato ri Bandang dan Tuan Tunggang Parangan. Tetapi karena Makassar kembali mengalami krisis keyakinan, Dato ri Bandang terpaksa kembali, maka tinggallah Tuan Tunggang Parangan di Kutai. Dia lah yang berhasil menjadi Raja Mahkota, menjadi seorang Muslim yang benar, setelah membuktikan keunggulan ilmunya.[69]

Peranan para perantau dan penyiar agama dari Minangkabau juga diingat dalam tradisi Luwu dan Gowa-Tallo.[67]Dengan penekanan dakwah yang bebeda-beda, menurut tradisi, para penyiar agama itu, yang masing-masing bergelar Dato ri Bandang, Dato Patimang, dan Dato ri Tiro, berhasil mengislamkan keluarga Kerajaan Luwu dan Gowa-Tallo. Tradisi Bima juga mengatakan bahwa daerah itu dibawa ke pangkuan Islam oleh Dato ri Bandang.

Pada pertengahan abad ke-15 ibukota Campa, Viyaja, jatuh ke tangan Vietnam, yang datang dari utara. Penduduk Campa masih menetap di negerinya barangkali barulah mengalami konversi yang menyeluruh pada abad ke-17.[70]Namun dalam kenangan historis Jawa, Campa selalu diingat dalam kaitannya dengan Islamisasi. Dari sinilah Raden Rahmat, anak seorang putri Campa dengan seorang

Arab, berasal. Ia datang ke Majapahit untuk menemui bibinya, yang konon, sebagaimana dikisahkan antara lain oleh *Serat Kanda,* telah kawin dengan Raja Majapahit. Ia kemudian dikenal sebagai Sunan Ampel, salah seorang wali yang tertua.

Sunan Giri, yang biasa disebut oleh sumber Belanda sebagai Paus, bukan saja sangat berpengaruh di kalangan para wali, tetapi juga dikenang sebagai penyebar agama ke Indonesia bagian timur.

Sunan Giri, yang biasa disebut oleh sumber Belanda sebagai Paus, bukan saja sangat berpengaruh di kalangan para wali, tetapi juga dikenang sebagai penyebar agama ke Indonesia bagian timur. Setelah masuk Islam di Makassar, sebuah kota perdagangan, yang menjadi pusat perdagangan setelah jatuhnya Malaka ke tangan Portugis, Raja Ternate, Sultan Zainal Abidin (yang sebelum masuk Islam bernama Kolano Tidore Vongi) pergi ke Giri (1495) untuk memperdalam pengetahuan agama. Di sinilah, menurut *Hikayat Tanah Hitu* (yang ditulis oleh Imam Rijali), ia bertemu dengan Pati Tuban, salah seorang dari empat perdana atau penguasa dari Tanah Hitu (Ambon). Keduanya mengikat perjanjian untuk bersekutu "sampai hari kiamat—sebuah perjanjian yang nanti akan dipakai oleh istana Ternate sebagai dasar untuk mengklaim pulau-pulau Buru, Seram, Ambon, dan Banda.[71]Tak lama setelah kembali ke Ternate, setelah lebih mengalami konflik dengan Bima, Sultan Zainal Abidin mangkat. Tetapi, sementara itu Ternate telah menjadikan dirinya sebagai kekuatan Islam. Portugis telah ikut serta dalam persaingan politik dan dagang. Raja-raja setelah Zainal Abidin semakin menampakkan diri sebagai pemegang tampuk kekuasaan Islam. Dengan kekuatan dagang dan Islam Ternate menyebarkan pengaruh politiknya alam suasana inilah, baik lewat perkawinan, maupun dengan perjanjian persekutuan Ternate berhasil menarik raja-raja kecil untuk ikut mengikuti

Keraton Kesultanan Ternate.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya, 2013.

Makam Sultan Mahmud Badaruddin II, raja dari Kesultanan Palembang berada di ternate. Makam ini menjadi penanda hubungan baik antara Kesultanan Palembang dengan Kesultanan Ternate.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya, 2013.

jejaknya. Inilah, umpamanya, yang terjadi dengan persekutuan Gorontalo-Limbotto, yang sewaktu-waktu dilanda krisis juga. Perjanjian persahabatan antara raja Ternate dengan penguasa kedua belahan yang bersekutu itu menjadi saluran dari penyebaran Islam ke Sulawesi Utara.[72]

Tak lama setelah kepergian Sultan Zainal Abidin, Pati Tuban pun kembali juga ke Tanah Hitu. Ketika ia pulang negeri tersebut bersama-sama dengan negeri Waiputih dan negeri Eran mengikat persekutuan. Maka, "tatkala perdana Pati Tuban ia datang dari tanah Jawa itu, lalu negeri Hitu pun masuk iman kepada Allah dan Nabi Muhammad serta agama Rasulullah Saw".[73]

Setiap daerah mempunyai ingatan kolektif tentang dari mana mereka mendapatkan agama yang kini mereka anut, tetapi juga kompleksitas dalam corak hubungan antar-negara menjadi hubungan antara daerah pengirim dengan daerah penerima tak bisa dengan begitu saja ditentukan.

Mata-rantai ini masih bisa diteruskan. Bukan saja setiap daerah mempunyai ingatan kolektif tentang dari mana mereka mendapatkan agama yang kini mereka anut, tetapi juga kompleksitas dalam corak hubungan antar-negara menjadi hubungan antara daerah pengirim dengan daerah penerima tak bisa dengan begitu saja ditentukan. Tidaklah terlalu sukar memahami hubungan Ternate dan Gorontalo, sebab jelas pada waktu itu (abad ke-17) Ternate adalah sebuah kekuatan yang disegani. Demikian juga hubungan antara Kesultanan Demak dengan Banjarmasin, sebagaimana dikisahkan *Hikayat Banjar.* Adalah Demak yang berhasil menolong Pangeran Samudera mendapatkan kembali kerajaannya dan, sesuai dengan janji yang dibuatnya, mendirikan kerajaan Islam. Tetapi dalam proses Islamisasi, hubungan antara Majapahit dan Palembang, sebagaimana yang direkam dalam tradisi Jawa, cukup unik. Majapahit adalah pemegang hegemoni politik, bahkan Palembang sesungguhnya adalah pula *vassal*-nya. Tetapi di Palembang lah Raden Patah, putra Brawijaya, dibesarkan

dan menjadi seorang Muslim. Dia pulalah akhirnya, sebagaimana dikisahkan *Babad Tanah Jawi,* yang mengalahkan Karaton Majapahit, dan memudahkan karaton pusat ke Demak.[74]

Terlepas dari segala macam kompleksitas sejarah, jika segala ingatan kolektif lokal yang direkam oleh historiografi tradisional dan tradisi lisan tersebut digambarkan, maka akan ditemukan jaringan-jaringan hubungan antar-daerah. Jika sebuah garis ditarik dari setiap daerah penerima ke daerah pengirim-nya masing-masing, maka apakah yang akan kita lihat? Dari ingatan kolektif tentang Islamisasi, peta Asia Tenggara dan khususnya kepulauan Nusantara (termasuk Tanah Semenanjung) akan tampak seperti dipenuhi oleh garis-garis yang saling bersilangan, tetapi sebagai keseluruhan merupakan keutuhan—tak satupun yang terlepas dari mata-rantai jaringan ingatan kolektif itu. Dengan kata lain, Islam bukan sekadar memakaikan suasana kultural yang kosmopolitan, yang telah dipupuk oleh perdagangan maritim dan tidak pula sekadar mengubah landasan ideologis-spiritual dari pusat-pusat kekuasaan lama atau memupuk yang baru. Islam memperluas wilayah dari suasana kosmopolitan dan lebih penting lagi, secara bertahap dan kadang-kadang juga harus melewati jalan yang *zig-zag,* menjadikan ajaran dan doktrinnya sebagai milik semua anggota komunitas. Hal ini biasa juga dianggap sebagai salah faktor yang memungkinkan Islam memasuki celah-celah pabrik sosial dari masyarakat Hindu-Buddhistik—"semua orang sama di hadapan Allah".[75]

Kalau kemudian para ahli sejarah mulai mempersoalkan asal usul nasionalisme Indonesia, dalam pengertian yang paling sederhana, yaitu integrasi bangsa, mereka menyebut Islam sebagai salah satu faktor utama, maka hal itu tak bisa hanya diartikan pada sifat hakiki Islam yang universal, tetapi juga—bahkan lebih penting—pada jaringan ingatan kolektif ini. Intensitas dari fungsi jaringan ingatan kolektif bertambah kuat, karena puncak penyebaran Islam sesungguhnya terjadi bersamaan waktunya dengan kedatangan para pedagang dan penakluk Barat, Portugis, Spanyol, Belanda, dan lain-lain. Meskipun kestabilan hubungan antar-negara berlanjut dan menyeret kekuatan Barat ke dalam kancah konflik dan persaingan antar-negara tetangga, namun, seperti tampak dari uraian di atas, jaringan tersebut bukanlah dengan negara atau pusat kekuasaan tetangga, tetapi dengan daerah yang lebih jauh. Maka, Mataram, sebagai ahli waris Demak, umpamanya, masih bisa dilihat oleh Banjaramasin sebagai negara pengirim yang akan bisa memberi bantuan.

Hal-hal ini akan dibicarakan lebih lanjut pada bagian lain. Namun, pada akhirnya faktor yang paling menentukan ialah mobilitas para ulama dan keterkaitan para ulama dalam berbagai corak jaringan sosial—guru dan murid, murid sesama murid, penulis-pembaca dan, tak kurang pentingnya, ulama-*umara*, serta ulama-umat. Tradisi *umara* atau penguasa dikelilingi para ulama, sambil membicarakan masalah agama, seperti yang dilaporkan oleh Ibnu Batutah terus

berlanjut, sampai berakhirnya kerajaan-kerajaan Islam. Kisah tentang raja yang dikelilingi para ulama dan tentang negeri yang makmur didatangi banyak jung dari Cina serta khatib dan muballigh bahkan seakan-akan telah merupakan salah satu konvensi literer sastra Melayu. Tradisi ini pula yang merupakan salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya peralihan pusat-pusat intelektual Islam—raja yang kaya dan makmur menjadi pelindung dari pengerjaan keilmuan. Jika abad ke-17 boleh dikatakan "abad Aceh", ketika para sufi menyinari dunia pemikiran, maka abad ke-18 bisa juga dikatakan sebagai "zaman kebesaran Palembang", di saat Karaton Palembang menjadi pelindung dari para penulis dan pemikiran masalah keagamaan—termasuk di antaranya sang raja sendiri.[76] Pada akhir abad ke-19 adalah saat Pulau Penyengat, Riau, merupakan bintang yang berkilau dalam dunia pemikiran Islam Melayu. Dari pulau kecil, yang terletak dekat Pulau Bintan dan yang merupakan kedudukan Yang Dipertuan Muda Johor ini pulalah dukungan yang awal datang untuk menerbitkan majalah reformis pertama di Dunia Melayu, *Al-Imam.* Diterbitkan di Singapura, majalah *Al-Imam* (1906 – 1908) meletakkan dasar intelektual dari gerakan reformasi Islam yang modernis, yang mula-mula menancapkan pengaruh di kalangan ulama muda di Minangkabau, tetapi kemudian menyebar ke mana-mana ke seluruh Asia Tenggara.

Islam sebagai satu diantara faktor utama dalam proses integrasi bangsa, hal itu tidak bisa hanya diartikan pada sifat hakiki Islami yang universal tetapi bahkan lebih penting pada jaringan ingatan kolektif intensitas diri. Fungsi jaringan kolektif bertambah kuat, karena puncak penyebaran Islam sesunguhnya terjadi bersamaan waktunya dengan kedatangan para pedagang dan penakluk barat, Portugis, Spanyol, Belanda.

Dari pembicaraan di atas tampaklah beberapa hal penting. Islamisasi Asia Tenggara adalah proses sejarah yang panjang, yang bahkan sampai kini masih berlanjut. Terlepas dari segala perdebatan dari berbagai teori tentang kedatangan Islam, yang jelas ialah proses Islamisasi lebih dahulu harus dilihat sebagai peristiwa lokal—dimulai dari sebuah "pantai pemberhentian" *(beachhead),* yang sekaligus berperan pula sebagai "jembatan penyeberangan" untuk penyebaran Islam

Bekas Istana raja di Pulau Penyengat.
Pada akhir abad ke-19 adalah saat Pulau Penyengat, Riau, merupakan bintang yang berkilau dalam dunia pemikiran Islam Melayu.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

Majalah *Al-Imam* merupakan majalah reformis pertama di dunia Melayu, diterbitkan di Singapura. *Al Iman* (1906-1908) meletakan dasar intelektual dari gerakan reformis Islam yang modernis, yang mula-mula menancapkan pengaruh di kalangan ulama muda di Minang Kalbar, yang kemudian menyebabkan keseluruh Asia Tenggara.

ke mana-mana. Ingatan kolektif tentang Islamisasi adalah rekaman tentang pertemuan budaya yang terjadi di pantai pemberhentian itu. Tak jarang pula ingatan kolektif yang direkam dalam tradisi lisan atau historiografi tradisional, bisa juga mendapatkan verfikasi dari sumber lain.

Fase yang paling menentukan dalam proses Islamisasi ialah ketika sebuah "pantai pemberhentian" menjadi pusat kekuasaan Islam bagi wilayah sekitarnya. Corak peristiwa yang menghasilkan pusat kekuasaan inilah yang dijadikan sebagai landasan untuk membentuk pola pertemuan budaya. Dari sinilah kita bisa membedakan beberapa pola, seperti telah diuraikan di atas.

Meskipun semula bercorak lokal, dalam arti setiap lokalitas mempunyai corak dinamikanya masing-masing, namun, sebagaimana direkam oleh ingatan kolektif setempat, setiap lokalitas melihat dirinya sebagai bagian dari mata-rantai "pengirim dan penerima" hidayah Allah, yaitu agama Islam. Ingatan ini bukan hanya direkam, tetapi juga dialami terus dengan terjalinnya jaringan ulama, yaitu antara guru dan murid, murid dan murid. Maka, meskipun peristiwa konversi adalah peristiwa lokal, yang mengalami corak pertemuan budaya, yang beragam-ragam dengan pertanggunganjawaban kultural yang beragama-ragam pula, namun berbagai jaringan ini bukan saja merupakan saluran dari tersebarnya pemikiran keagamaan, tetapi juga, dan tak kurang pentingnya, meletakkan landasan kultural dan ideologis dan sekaligus ideal tentang hubungan raja dengan kawula dan keduanya dengan Yang Maha Kuasa.

Ditimpakan kepada kenyataan lokal serta perbedaan pola pertemuan budaya, yang membentuk landasan struktural dari kekuasaan, yang juga bersifat lokal, landasan kultural dan ideologis ini akan membentuk tradisi politik dari masing-masing pusat kekuasaan. Tetapi apakah landasan kultural dari pusat kekuasaan Islam yang nanti pada gilirannya akan ikut menentukan corak tradisi politik, yang berperan sebagai etos dan padangan hidup dalam pola perilaku politik?

Kini, timbul juga masalah, apakah bentuk kenegaraan Islam tradisional di Asia Tenggara ini? Apakah pula yang menjadi landasan pembentukan tradisi politik seperti telah disinggung di atas? Pembicaraan ini mudah-mudahan lebih bisa menjelaskan perilaku politik dan kultural dari komunitas pusat kekuasaan Islam.

Taufik Abdullah

Endnotes

1 Lihat keberatan H.J. Benda terhadap istilah "Hinduized" dalam "The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations", *JSEAH,* III: 1 (March, 1962), hal. 106-38.

2 C. Coedes, *Les etats hindouises d'lndochine et d'lndonesie,* Paris: Editions E. de Boccarid, 1964

3 Meskipun sangat ringkas, tetapi juga sangat sugestif, hal ini dibicarakan oleh R. von Heine Geldera *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia,* Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1955 (ulang cetak dari *Far Eastern Quaterly,* 1942)

4 Tentang hal ini lihat buku klassik O.W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya,* Ithaca, New York : Cornell University Press, 1967.

5 Laporan lengkap I-tsing diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh seorang ilmuwan Jepang, J. Takasusu, dan diterbitkan pada tahun 1896. Tetapi kutipan-kutipan serba ringkas tentang *Mo-lo-yu* dan *Che-H-fo che* (Srivijaya?), dimuat antara lain dalam Gabriel Ferrand, L'empire Sumateranais de Qrivijaya, *Journal Asiatique,* 1922. Tetapi sebenarnya tak ada studi tentang Srivijaya yang pernah bisa melupakan laporan I-tsing.

6 Lihat, Gabriel Ferrand, L'empire Sumateranais dan terutama G.R. Tibbets, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia,* Leiden : E.J. Brill, 1979

7 Rita Rosa de Meglio, "Arab Trade with Indonesia and Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", dalam D.S. Richard (ed.) *Papers on Islamic History II: Islam and the Trade of Asia; a Colloquium,* Oxford ; Bruno Gassier & Philadelphia : University pf Pennsylvania Press, 1970.

8 Lihat, K.N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean*, Cambridge University Press, 1965.

9 A. Johns, "Islam in Southeast Asia", *Indonesia,* 19, (April 1975), hal. 33-56.

10 Andre Wink, "Al-Hind": India and Indonesia in the Islamic World - Economy, c 700-1800 AD' - Makalah dalam the Third CDLY Conference on the Comparative Study of India and Indonesia, Yogyakarta 22 - 25 September 1986.

11 L.F. Brakel, State and Statecraft in 17th Century Aceh" dalam Anthony Reid & Lance Castle (eds). *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*-Kuala Lumpur: *MBRAS,* 1975, hal. 56-66. Brakel memakai kitab *Bustanus-Salatin,* tulisan Nuruddin ar-Raniri (abad XVII) sebagai bahan untuk melukiskan suasana istana Aceh.

12 Konsep *scope* dan *force* dari pengaruh agama dalam kehidupan sosial dan pribadi diperkenalkan C. Geertz dalam bukunya *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Chicago & London : The University of Chicago Press, 1971 (Phoenix Edition)

13 Lihat umpamanya kritik C.C. Berg, terhadap pandangan sejarah para arkaelog, yang dipengaruhi Krom—seorang pelopor studi Jawa Kuno, dalam tulisan, "Javanese Historiography—a synopsis of its evolution" dalam D.G.E. Hall (ed.), *Historians of South East Asia,* London : Oxford University Press, 1962, 13-23.

14 Lihat tulisan Mohammad Daud Ali, "Kedudukan Hukum Islam dalam Hulcum Indonesia", dalam Taufik Abdullah & Sharon Siddique (eds.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* Jakarta : LP3ES, 1989, 208-238

15 C.C. Berg, seperti juga beberapa Indonesians Belanda lain termasuk ilmuwan yang menekankan aspek kontinuitas alam sejarah Jawa. Kedatangan Islam tidak mengubah apa-apa, selain, kini yang berkuasa seseorang bergelar sultan. Lihat, umpamanya "Islamization of Java", *Studia Islamica* (Paris), 1950, 4: 111-142. Berg semakin mengembangkan teori kontinuitas ini dalam berbagai tulisan yang kemudian. Dalam tulisannya yang diterbitkan setelah ia meninggal, *Indonesian Sociological Studies,* jilid II, (The Hague & Bandung W. van Hoeve, 1957) B. Schrieke bahkan secara eksplisit memperlihatkan bahwa sejak kerajaan Hindu paling awal sampai muncul dan pecahnya Mataram, tradisi dan kebudayaan politik Jawa praktis tak berubah

16 J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society,* The Hague, Bandung : W van Hoeve, 1955

17 Lihat: Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pamulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987, hal. 226-230.

18 Lihat E. Shils, *Tradition,* Chicago: Chicago University Press, 1983
19 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* Chicago: University of Chicago Press, 1968 (second edition)
20 Armando, Cortesao, (ed. & transl.). *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of The East From the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515,* London, 1944, hal. 241-2.
21 G.W.J. Drewes, "New Light on the coming of Islam Indonesia?", *BKJ,* 124 (1968), hal. 433-459
22 Jan Vansina. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (trans. by H.M. Wright) London: Routledge & Kegan Paul, 1965, 76 ff
23 Salah satu kritik van Leur, yang dilancarkannya di tahun 1930-an terhadap studi sejarah Indonesia ialah fragmentasi yang dialaminya. Kalau zaman kuno dikuasai oleh para arkaelog, katanya, maka "zaman Islam" adalah wilayah para filolog, sedangkan zaman VOC dan kolonialisme Belanda dikerjakan oleh para arkivaris. Manakah basil kerja "sejarawan"? Tetapi terlepas dari kritik itu filolog, yang mempelajari teks-teks kuno, khususnya yang bisa diklasifikasikan sebagai historiografi tradisonal, seperti *babad, hikayat, sejarah, silsilah, tarsila, tambo, lontara, tambo* atau apa saja namanya memang berjasa besar untuk "menyiangi" sejarah dari dalam belantara kisah yang diceritakan oleh teks-teks tersebut. Salah seorang pionir ialah R. Hoesein Djajadingrat yang menulis disertasi (1913), yang kini umum dianggap sebagai karya klassik dengan judul, *Critiche Beschouwing van de Sajarah Banten: Bijdrage Kenschetsing van de Javansche Geschiedschrijving.* Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia (1983), oleh Penerbit Djambatan. Disertasi ini bukan saja telah berhasil merekonstruksi sejarah proses Islamisasi di pulau Jawa, khususnya masa awal sejarah kesultanan Cirebon dan Banten, tetapi juga dengan jelas memperlihatkan metodologi penelitian yang dipakai. Pandangan Prof. Djajadiningrat tentang sumber lokal sebagai sumber sejarah, lihat tulisannya," Local Traditions and the Study of Indonesian History" dalam Soedjatmoko et.al. (eds.) *An Introduction to Indonesian Historiography,* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965, 74-86
24 A.H. Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS,* 33, P.4.2, 1960 Lihat juga T. Ibrahim Alfian, *Kronika Pasai: Sebuah* tinjauaan *sejarah,* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press 1973; C.C. Brown, "Sejarah Melayu" atau "Malay Annals", terjemahan dari Raffles MS 18", *JMBRAS,* vol. XXV Parts 2&3.,
25 Ini adalah pendapat yang agak limum, tetapi Teeuw sebaliknya beranggapan bahwa *Sejarah Melayu* lebih terang. Lihat A.A. Teeuw "Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu", dalam John Bastin & R. Roolvink (eds.) *Malayan and Indonesian Studies,* London: Oxford University Press, 1964.
26 Dalam usahanya menelusuri sebab-sebab dan proses kejatuhan kemaharajaan Sriwijaya, Wolters mendapatkan berbagai pertanda dari naskah ini, setelah ia mengadakan kritik ekstern, dengan membandingkan dengan sumber-sumber Cina. Lihat O.W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History,* Kuala Lumpur Singapore: Oxford University Press, 1970
27 Lihat umpamanya, P.E. and Josselin de long, "The Character of the Malay Annals" dalam John Bastin & R. Roolvink (eds.) *Malayan and Indonesian Studies,* Oxford: Clarendom Press, 1964. Dalam tulisan ini Josselin de Jong menguraikan pendapatnya tentang *Sejarah Melayu* sebagai gambaran konsep kebudayaan Melayu tentang kekuasaan.
28 Atau *"man of prowess"* O.W. Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspective,* Singapore: ISEAS, 1982, hal 5-7.
29 Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development* in *Early Southeast Asia,* Sydney/ Wellington: George Alien & Unwin, 1985, hal. 1-25.
30 *Ibn Batuta Travels in Asia and Africa 1325 - 1354,* H.A.R. Gibb (transl & ed.) London: Routledge & Kegan, 1957, hal. 274
31 Djajadiningrat dalam *Critische Beschouwing.* Perlu dicatat dalam rekonstruksinya ini Djajadingrat juga memakai sumber-sumber Portugis sebagai alat kontrol terhadap tradisi lokal yang sedang dibahasnya. Tetapi *Purwaka Tjaruban Nagari,* yang diselenggarakan oleh "penanggung Jawab Sedjarah Tjirebon dan Staf Kaprabon Lemahwungkuk Tjirebon, (barangkali P.S. Sulendraningrat) terbitan Bhratara, 1972, serta buku-buku atas nama P.S.

Sulendraningrat sendiri, yaitu *Sejarah Cirebon* (Jakarta: P.N. Balai Pustaka,1983) dan *Babad Tanah Sunda dan Babad Cirebon* (n.p.,1984) mengatakan bahwa Fatahilah atau Sjarif Hidayatullah berbeda dengan Sunan Gunung Jati. Fatahilah kelahiran Mesir dan menantu Sunan Gunung Jati.

32 A. Teeuw dan David K. Wyatt, *Hikayat Patani,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970

33 *Ibid.* hal. 75

34 Hoesein Djajadiningrat, "Critisch Overzicht van de Maleische Werken Vervatte gegevens Over Geschiedenis van het Soultanaat van Atjeh", *BKI65* (1911): 135-138

35 Bagian ini didasarkan atas Cesar A. Majul, *Muslims in the Philipines,* Quezon City: University of the Philippines Press, 1973, hal. 1-78

36 Christopher H. Wake, "Malacca's early Kings and the Reception of Islam" *JSEAH,* vol 2 (September) : 104-127. Lihat juga S.O. Robson, "Java at the Crossroads", *BKI,* 137, 2 & 3, (1981), hal. 259 - 292

37 "Mereka (penduduk Malaka) sama sekali tak berbudaya. Orang kafir kawin dengan wanita Islam, sedangkan laki-laki Muslim mengawini orang yang tak beragama. Anda tak akan tahu apakah mereka Islam atau bukan—mereka minum anggur di pasar-pasar dan tak memperlakukan perceraian sebagai tindakan keagamaan" dan seterusnya. Lihat kutipan terjemahan dalam G.R. Tibbets, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia.* Leiden & London. E.J. Brill, 1979, hal. 206

38 Wolters, *The Fall of Sriwijaya,* hal. 154 - 170

39 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali Press, 1983, hal 237-244

40 JJ. Ras, *Hikayat Banjar,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968

41 Proses Islamisasi menurut tradisi di daerah-daerah ini, lihat Rusel Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia" dalam Nehemia Levtzion (eels.) *Conversion to Islam,* New York: Homes & Meier Publisher, Inc. 1979, hal. 129-158

42 B. Schrieke, *Indonesia Sociological Studies,* Part II, The Hague-Bandung: W. van Hoeve, 1955

43 J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society,* The Hague-Bandung: W. van Hoeve, 1955

44 Matulada, "Islam di Sulawesi Selatan", Lihat juga Leonard Y. Aadaya, *The Heritage of Arung Palaka,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, hal. 29-44

45 Majul, Muslims *in the Philippines,* hal. 57-58.

46 Lihat P.O.K. Aman Diraja Daso Seri Utama (Dr.) Haji Mohd. Jamil Al-Sufri, "Islam in Brunei", *The Brunei Museum Journal, 4,* 1, 1977, 35-44

47 Majul, *Muslims in the Philippines,* hal. 72 - 78

48 J.G. de Casparis, "Pour une histoire sociale de 1'ancienne Java principle an Xeme's", *Archipel* 21 (1981) : 2125-154 dan "The evolution of the socio-economic status of East-Javanese village and its inhabitants" dalam Sartono Kartodirdjo-(ed.) *Agrarian History,* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1986, hal 3-24

49 J. Noorduyn, "Further Topographical/Notes on the Ferry Charter of 1358", *BKI* 124 (1968): hal. 460-481

50 Lihat van Leur, *Indonesian Trade,* lihat juga M. A.P. Melink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1962

51 F.H. *van* Neerssen (dan R.C. de longh), *The Economic and Administrative History of Early Indonesia,* Leiden/Koln: EJ. Briil, 1077

52 H.J. de Gtaaf, *De Eerste Moslimse Vortendommen op Java. Studien over de Staatskundige Geschiedenis van de 15de* e« *16de -Eeuw,* 'S-Gravenhage: KITLV, 69.

53 G. Th. Pigeaud, *Literature of Java.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, vol. II

54 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Part II, 220 - 267. Teori umum tentang keharusan kontinuitas dalam pemikiran kultural Jawa serta usaha tanpa henti untuk mendapatkan keabsahan legitimasi kekuasaan, lihat antara lain B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*. Part two: Ruler and Realm in Early. The Hague & Bandung W. van Hoeve, 1957. Khusus mengenai peraihan dari Majapahit-Demak-Pajang-Mataram, lihat Anthony H. John, "The Role of Structural Organization and Myth in Javanese Historiography" JAS, XXIV, 1

Now 1984, hal. 91-103 (termasuk komentar C.C. Berg yang secara ekstrim menekankan kontinuitas kulturalJava, " ... tak ada perbedaan yang riil antara seorang raja Vishnu, aulia Muslim dan Guberaur Jenderal Belanda", katanya).

55 Dalam sen tulisannya dimuat dalam *T.B.G.* tahun 1910-1913, D.A. Rink membicarakan beberapa tokoh "orang suci" Jawa, seperti Syekh Abdul Muhammad Syekh Siti Jenar, Sunan Geseng, Ki Pandanaran (dari Tembayat), Panger; Panggung. D.A. Rinkes, "De heiligen van Java", 7.5. G., 52 (1910), *i* (19H), 54 (1912), 55 (1913)

56 Tentang peranan Wali Songo dalam proses Islamisasi Jawa, lihat tulisan yang diterbitkan secara *posthumous* dari Widji Saksono, *Mengislarnkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo,* Bandung: Pustaka Mizan, 1995. Studi yang serius ini semula adalah skripsi sarjana IAIN Sunan Kalijaga yang diajukan pada tahun 1960-an. Meskipun dengan sederhana, tetapi almarhum Widji Saksono melanjutkan tradisi akademis Djajadiningrat dalam usahanya memakai sumber lokal seperti *babad* dan *serat,* dia membahasnya dengan melihat juga sumber-sumber luar, baik yang primer atau yang sekunder, yaitu hasil studi para ilmuwan Barat.

57 Dengan memakaikan pendekatan struktural terhadap mitos, sesuatu yang dirumuskannya sebagai "kesatuan bentuk linguistik yang disosialisasikan" yang ingin dipercayai sebagai "benar", Berg dalam berbagai tulisannya (dimuat dalam *Indonesie,* di awal tahun 1950-an) mengatakan bahwa konsep "Majapahit Raya" hanyalah mitos belaka. Kekuasan itu lebih merupakan sikap batin daripada kekuasaan dalam arti yang riil. Secara ringkas tulisan-tulisan tersebut dirumuskan dalam C.C.Berg, "The Javanese Picture of the Past", Soedjatmoko et. all (eds.) *An Introduction,* 87-118. Pandangan ekstrim Berg yang sangat tak mempercayai sumber lokal ini menimbulkan perdebatan yang hangat di kalangan para filolog, arkaelog, dan sejarawan.

58 J.P. Moquette, "De Grafsteenen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Huidoestan", *T.B.G.,* 54 (1912), 536-548

59 G.E. Marrison, "The coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS,* 24 (1951), 28-37.

60 S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia,* (edited by Shirle Gordon), Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1963.

61 Lihat umpamanya, Dr. Haji Yusuf Chang, "The Ming Empire : Patron of Islam in China and Southeast-West Asia", *JMBRAS,* Ixi (part 2, (1988), 1-44

62 Lihat; *Risalah Seminar: Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia,* Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963. Lihat juga Prof. A. Hasymi (ed.) *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung: P.T. Almaarif, 1981

63 Drewes, "New Lights on the coming of Islam?"

64 "Maka bendahara dengan segala orang besar pun semuanja masuk Islamlah dengan sekalian besar ketjil, tua muda, dan perempuan laki laki, semuanja disuruh baginda masuk Islam. Maka bagindapun berguru kepada machdum akan tertib sembahjang. Maka radjapun dinamai oleh machdum sultan Muhammad Sjah", dari "Audsah Tjeritera jang kesebelas", *Sedjarah Melaju* (menurut terbitan Abdullah ibn Albulkadir Munsji—diselenggarakan kembali dan diberi anotasi oleh T.D. Simatupang dan Prof. Dr. A. Teeuw denga bantuan Amal Hamzah), Djakarta/Amsterdam: Penerbit Djambatan 1952, 83

65 R.O. Winstedt, "History of Kedah", *JSBRAS,* 81 (1920) 29-36.

66 Sampai sekarang setiap Ulakan adalah pusat tarekat Syattariyah dan setiap bulan Safar para pengikut tarekat ini melakukan upacara peribadatan yang disebut *Basapa.* Tentang Syekh Burhanuddin atau Tuanku Ulakan, lihat Ph.S. van Ronkel, "Het Heiligdom te Oelakan", *T.B.G., 56* (1914): 281-316. Transkripsi dari naskah yang ditemukan Ulakan tentang Tuanku Ulakan, yang diterjemahkan van Ronkel ke bahasa Belanda, lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 179-184

67 Lihat Christian Pelras, "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi", *Archipel,* 29 (1985): 107-136. Lihat juga J. noorduyn, "De islamisering' van Makassar", *B,K.I.* cxii, (1956); 247-266

68 Tentang aktivitas misionaris yang dilakukan oleh Dato ri Bandang diperairan Timur Indonesia, lihat, Henri Chambert-Loir, "Dato' ri Bandang. Legendes de Pislamisation de la region de Celebes-Sudi", *Archipel,* 29 (1985): 137-163.

69 C.A. Mees (ed.), *De Kroniek van Koetei,* Santport, 1956

70 Tentang proses Islamisasi Campa, lihat Pierre-Yves Manguin, "The Introduction of Islam into Campa", *JMBRAS,* lviii, part 1 (1985): 1-28.

71 Paramita R. Abdurachman, " 'Niachile Pokaraga: a sad Story of a Molucca Queen", *Modern Asian Studies,* 22, 3 (1988): 571-592.

72 J. Bastiaans, "Persekutuan Limbotto dan Gorontalo" dimuat dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta; Gadjah Mada University Press, 1990 (cetakan ketiga), 199-231. Tulisan ini aslinya, dalam bahasa Belanda, dimuat dalam *T.B.G.,* 1938.

73 Zacharias Jqzef Manusama, *Hikayat Tanah Hitu: Historic en sociale siructuur van de Ambonse eilanden in het algemeen en van Uli hitu in het bijzonder to het midden der zeventiende eeuw",* Proefschrift, Rijksuniversiteit te Leiden, 1977: 164

74 Prof. Dr. J.J. Ras, "Tradisi Jawa mengenai masuknya Islam di Indonesia" dalam W.A.L. Stockhof & N.J.G. Kaptein (eds.), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam",* Jakarta: IMS, 1990, 113-145.

75 Lihat umpamanya, W.F.Wertheira, *Indonesian Society in Transition,* The Hague/Bandung: W. van Hoeve, 1958.

76 Uraian tentang Palembang, lihat G.W.J. Drewes, "Palembang Manuscripts and authors", yang dimuat sebagai Appendix dari bukunya, *Directions for Travellers on the Mystic Path,* (Verhandelingen van het KITLV, 81) The Hague: Martinus Nijhoff, 1977. Meskipun tidak menulis masalah keagamaan Sultan Mahmud Badruddin (1804-1821, dengan interval, karena dimakzulkan) menulis beberapa syair yang berkisah, seperti *Shair Sinyor Kosta, Shair Nun,Hikayat Martalaya.* Ia selalu diingat pemerintah Belanda, karena di saat terjadi peralihan kekuasaan dari Belanda ke Inggris, 1811, ia menyerbu benteng Belanda dan membunuh penghuninya. Pengarang dan ulama Palembang yang paling terkenal dari abad ke-18 ialah Abd al-Samad al-Palimbani, yang menghabiskan hidupnya di tanah suci. Beberapa tulisanya dalam bahasa Melayu, lihat *Ibid,* hal. 222-224. Ia juga banyak menulis dalam bahasa Arab.

BAB III

Islamisasi Dalam Tradisi Lisan

Setiap konversi agama memerlukan sebuah pertanggungjawaban kultural. Seperti yang terefleksikan dalam tradisi tulis (babad, hikayat, lontara), pertanggungjawaban kultural itu juga hidup dalam ingatan kolektif yang terejawantahkan dalam bentuk tradisi lisan yang berkembang di masyarakat. Satu ciri penting dari ingatan kolektif itu adalah bahwa proses konversi agama tersebut pada ghalibnya akan membentuk jaringan atau interaksi sosial-budaya yang secara hipotetik bisa membuat masyarakat antara berbagai kelompok di Nusantara terhubung antar satu dengan lainnya.

Satu ciri penting dari proses penyebaran Islam adanya ingatan kolektif yang membentuk jaringan interaksi sosial budaya yang menghubungkan masyarakat dari berbagai kelompok di Nusantara terhubung satu dengan lainnya.

Begitupun dalam proses Islamisasi. Bahwa Islamisasi, oleh sebagian besar masyarakat dianggap sebagai salah satu ingatan kolektif yang hampir dipercayai secara total kebenarannya. Kisah penyebaran agama Islam nyatanya tidak berhenti hanya sebatas catatan sejarah belaka, namun lebih jauh telah menjadi sebuah pertanggungjawaban kultural yang diperkuat oleh adanya—meminjam konsep Taufik Abdullah—"jaringan ingatan kolektif" yang trans-daerah. Kalau digambarkan di atas peta maka seluruh Nusantara ini tampak terikat oleh persilangan nan kompleks dari jaringan ingatan kolektif yang faktanya tidak dibiarkan hanya hidup dalam ingatan, tetapi juga diaktualisasikan dalam struktur interaksi sosial-budaya.[1]

Tulisan ini, berupaya melihat potret Islamisasi dalam tradisi lisan yang berkembang di masyarakat. Jika di bagian sebelumnya telah terjabarkan ragam argumen akademisi, khusus perihal proses pengenalan dan penyebaran Islam atau Islamisasi di Nusantara, bagian ini dimaksudkan untuk merangkum cerita masyarakat tentang bagaimana mereka berislam atau tentang bagaimana seseorang menceritakan dirinya sehingga menjadi Islam.

Tahap Konversi

Dalam konteks Islamisasi, interaksi sosial-budaya setidaknya bisa dipahami melalui dua tahapan penting: konversi dan domestikasi. Tahap konversi dalam hal ini dipahami sebagai perubahan dari satu sistem pengetahuan ke sistem yang lain.[2] Pada konteks tulisan ini, konversi diletakkan dalam spektrum keagamaan, yang melalui itu konversi diartikan sebagai sebuah perubahan kepercayaan masyarakat dari yang semula beragama Hindu-Buddha (non-Islam) menjadi Islam. Terkait contoh konversi agama, penulis ingin mengutip sebuah kisah, termaktub dalam *Hikayat Patani*, yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai sebuah contoh menarik tentang bagaimana masyarakat memahami Islam di masa-masa awal. Meskipun sudah tertulis dalam bentuk karya historiografi, pada dasarnya ini merupakan bentuk lanjut dari sebuah tradisi lisan yang dipercaya kebenarannya oleh masyarakat. Berikut kisah yang dimaksud:

> *Hatta antara berapa tahun lamanya baginda (Paya Tu Naqpa) diatas takhta kerajaan (Patani) itu, maka baginda pun berputra tiga orang, dan yang tua laki-laki bernama Kerub Picai Paina dan yang tengah perempuan bernama Tunku Mahacai dan bungsu laki-laki bernama Mahacai Pailang. Hatta berapa lamanya maka Paya Tu Naqpa pun sakit merkah segala tubuhnya, dan beberapa segala hora dan tabib mengobati tiada juga sembuh. Maka baginda pun memberi titah kepada bendahara suruh memalu canang pada segala daerah negeri: barang siapa bercakap mengobati baginda, jikalau sembuh, raja ambilkan menantu. Arakian maka baginda pun sangat kesakitan duduk tiada ikrar. Maka bendahara pun segera bermohon keluar duduk di balairung menyuruhkan temenggung memalu canang, ikut seperti titah baginda itu. Arakian maka temenggung pun segera bermohon keluar menyuruhkan orangnya memalu canang.*

Hatta maka canang itu pun dipalu oranglah pada segenap daerah negeri itu, tujuh hari lamanya, maka seorang pun tiada bercakap. Maka orang yang memalu canang itu pun berjalan lalu diluar kampung orang Pasai yang duduk di biara Kampung Pasai itu. Syahdan antara itu ada seorang Pasai bernama Syekh Sa'id. Setelah didengarnya oleh Syekh Sa'id seru orang yang memalu canang itu, maka Syekh Sa'id pun keluar berdiri di pintu kampungnya. Maka orang yang memalu canang itu pun lalulah hampir pintu Syekh Sa'id itu. Maka kata Syekh Sa'id: "Apa kerja tuan-tuan memalu canang ini?" Maka kata penghulu canang itu: "Tiadakah tuanhamba tahu akan raja didalam negeri ini sakit merkah segala tubuhnya? Beberapa segala hora dan tabib mengobati dia tiada juga mau sembuh; jangankan sembuh, makin sangat pula sakitnya. Dari karena itulah maka titah raja menyuruh memalu canang ini, maka barang siapa bercakap mengobati raja itu, jikalau sembuh penyakitnya, diambil raja akan menantu." Maka kata Syekh Sa'id: "Kembalilah sembahkan kepada raja: yang jadi menantu raja itu hamba tiada mau, dan jikalau mau raja masuk agama Islam, hambalah cakap mengobati penyakit raja itu."

Setelah didengar oleh penghulu canang itu, maka ia pun segera kembali bersembahkan kepada temenggung seperti kata Syekh Sa'id itu. Arakian maka temenggung pun dengan segeranya pergi ma'lumkan kepada bendahara seperti kata penghulu canang itu. Setelah bendahara menengar kata temenggung itu, maka bendahara pun masuk mengadap baginda menyembahkan seperti kata temenggung itu. Maka titah baginda: "Jikalau demikian, segeralah bendahara suruh panggil orang Pasai itu." Arakian maka Syekh Sa'id pun dipanggil oranglah. Hatta maka Syekh Sa'id pun datanglah mengadap raja. Maka titah raja pada Syekh Sa'id: "Sungguhkah tuanhamba bercakap mengobati penyakit hamba ini?" Maka sembah Syekh Sa'id: "Jikalau Tuanku masuk agama Islam, hambalah mengobat penyakit Duli Syah 'Alam itu." Maka titah raja: "Jikalau sembuh penyakit hamba ini, barang kata tuanhamba itu hamba turutlah."

Setelah sudah Syekh Said berjanji dengan raja itu, maka Syekh Sa'id pun duduklah mengobat raja itu. Ada tujuh hari lamanya, maka raja pun dapatlah keluar diadap oleh menteri hulubalang sekalian. Arakian maka Syekh Said pun bermohonlah kepada baginda, lalu kembali kerumahnya. Antara berapa hari lamanya maka penyakit raja itu pun sembuhlah. Maka raja pun mungkirlah ia akan janjinya dengan Syekh Said itu. Hatta ada dua tahun selangnya, maka raja pun sakit pula, seperti dahulu itu juga penyakitnya. Maka Syekh Sa'id pun disuruh panggil pula oleh raja. Telah Syekh Sa'id datang, maka titah baginda: "Tuan obatlah penyakit hamba ini. Jikalau sembuh penyakit hamba sekali ini, bahwa barang kata tuanhamba itu tiadalah hamba lalui lagi." Maka kata Syekh Sa'id: "Sungguh-sungguh janji Tuanku dengan patik, maka patik mau mengobati Duli Tuanku. Jikalau tiada sungguh seperti titah Duli Tuanku ini, tiadalah patik mau mengobat

dia." Setelah didengar raja sembah Syekh Sa'id itu demikian, maka raja pun berteguh-teguhan janjilah dengan Syekh Sa'id. Arakian maka Syekh Sa'id pun duduklah mengobat raja itu. Ada lima hari maka Syekh Sa'id pun bermohonlah pada raja kembali kerumahnya. Hatta antara tengah bulan lamanya, maka penyakit raja itu pun sembuhlah. Syandan raja pula mungkir akan janjinya dengan Syekh Sa'id itu.

Hatta antara setahun lamanya maka raja itu pun sakit pula, terlebih daripada sakit yang dahulu itu, duduk pun tiada dapat karar barang seketika. Maka Syekh Sa'id pun disuruh panggil oleh raja pula. Maka kata Syekh Sa'id pada hamba raja itu: "Tuanhamba pergilah sembahkan kebawah Duli Raja, tiada hamba mau mengobati raja itu lagi, karena janji raja dengan hamba tiada sungguh." Hatta maka <hamba> raja itu pun kembalilah, maka segala kata Syekh Sa'id itu semuanya dipersembahkannya kepada raja. Maka titah raja kepada bentara: "Pergilah engkau panggil orang Pasai itu; engkau katakan padanya: jikalau sembuh penyakitku sekali ini, tiadalah kuubahkan janjiku dengan dia itu. Demi berhala yang kusembah ini, jikalau aku mengubahkan janjiku ini, janganlah sembuh penyakitku ini selamalamanya."

Pergilah engkau, panggil orang Pasai itu, engkau katakan padanya: Jikalau sembuh penyakitku sekali ini, tiadalah kuubahkan janjiku dengan dia itu. Demi berhala yang kusembah ini, jikalau aku mengubahkan janjiku ini, janganlah sembuh penyakitku ini selama-lamanya.

Arakian maka bentara pun pergilah menjunjungkan segala titah raja itu kepada Syekh Sa'id. Maka kata Syekh Sa'id: "Baiklah berhala tuan raja itulah akan syaksinya hamba: jikalau lain kalanya tiadalah hamba mau mengobat raja itu." Hatta maka Syekh Sa'id pun pergilah mengadap raja. Setelah Syekh Sa'id datang, maka titah raja: "Tuan obatilah penyakit hamba sekali ini. Jikalau sembuh penyakit hamba ini, barang yang tuan kata itu bahwa sesungguhnya tiadalah hamba lalui lagi." Maka kata Syekh Sa'id: "Baiklah, biarlah patik obat penyakit Duli Tuanku. Jikalau sudah sembuh Duli Tuanku tiada masuk agama Islam sekali ini juga, jika datang penyakit Tuanku kemudian/harinya, jika Duli Tuanku bunuh patik sekalipun, ridhalah patik; akan mengobat penyakit Tuanku itu patik mohonlah." Maka titah raja: "Baiklah, mana kata tuan itu hamba turutlah." Setelah itu maka raja pun diobat pula oleh Syekh Sa'id itu. Hatta antara tiga hari lamanya maka Syekh Sa'id pun bermohon pada raja, kembali kerumahnya. Arakian antara dua puluh hari lamanya maka penyakit raja itu pun sembuhlah.

Sebermula ada sebulan selangnya, maka pada suatu hari raja semayam di balairung diadap oleh segala menteri hulubalang dan ra'yat sekalian. Maka titah baginda: "Hai segala menteri hulubalangku, apa bicara kamu sekalian, karena aku hendak mengikut agama Islam?" Maka sembah sekalian mereka itu: "Daulat Tuanku, mana titah patik sekalian junjung, karena patik sekalian ini hamba pada kebawah Duli Yang Mahamulia." Hatta setelah raja menengar sembah segala menteri hulubalangnya itu, maka baginda pun terlalulah sukacita, lalu berangkat masuk ke istana.

Setelah datanglah pada keesokan harinya, maka baginda pun menitahkan bentara kanan pergi memanggil Syekh Sa'id, serta bertitah pada bendahara suruh menghimpunkan segala menteri hulubalang dan ra'yat sekalian. Maka baginda pun semayam di balairung diadap oleh ra'yat sekalian. Pada tatkala itu Syekh Sa'id pun datanglah mengadap raja diiringkan oleh bentara. Setelah Syekh Sa'id itu datang maka raja pun sangatlah memuliakan Syekh Sa'id itu. Maka titah baginda: "Adapun hamba memanggil tuanhamba ini, karena janji hamba dengan tuan, hamba ini hendak masuk agama Islam itulah." Setelah Syekh Sa'id menengar titah raja demikian itu, maka Syekh Sa'id pun segera mengucup tangan raja itu, lalu dijunjungnya. Sudah itu maka diajarkanlah kalimat syahadat oleh Syekh, demikian bunyinya: "Asyhadu an la ilaha illa 'Llah waasyhadu anna Muhammadan rasalu' Llah." Maka raja pun kararlah membawa agama Islam. Setelah sudah raja mengucap kalimat syahadat itu, maka Syekh Sa'id pun mengajarkan kalimat syahadat kepada segala menteri hulubalang dan ra'yat yang ada hadhir itu pula.

Raja pun diobati oleh Syekh Sa'id. Setelah dua puluh hari lama nya, maka penyakit raja itupun sembuhlah, maka raja pun memeluk agama Islam. Di ajarkanlah kalimat syahadat oleh Syekh, demikian bunyinya: "Asyhadu an la ilaha illa 'Llah waasyhadu anna Muhammadan rasalu' Llah." Maka raja pun kararlah membawa agama Islam. Setelah sudah raja mengucap kalimat syahadat itu, maka Syekh Sa'id pun mengajarkan kalimat syahadat kepada segala menteri hulubalang dan ra'yat yang ada hadhir itu pula.

Telah selesailah Syekh Sa'id dari pada mengajarkan kalimat syahadat pada segala mereka itu, maka sembah Syekh Sa'id: "Ya Tuanku Syah 'Alam, baiklah Tuanku bernama mengikut nama Islam, karena Tuanku sudah membawa agama Islam, supaya bertambah berkat Duli Tuanku beroleh syafa'at dari pada Nabi Muhammad rasul Allah, salla 'Llahu 'alaihi wasallama diakhirat jemah." Maka titah baginda: "Jikalau demikian, tuanhambalah memberi nama akan hamba." Arakian maka raja itu pun diberi nama oleh Syekh Sa'id Sultan Isma'il Syah Zillullah Fil-'Alam. Setelah sudah Syekh Sa'id memberi nama akan raja itu, maka titah baginda: "Anak hamba ketiga itu baiklah tuanhamba beri nama sekali, supaya sempurnalah hamba membawa agama Islam."Maka sembah Syekh Sa'id: "Barang bertambah kiranya daulat sa'adat Duli Yang Mahamulia, hingga datang kepada kesudahan zaman paduka anakanda dan cucunda Duli Yang Mahamulia karar sentosa diatas takhta kerajaan dinegeri Patani Darussalam." Arakian maka Syekh Sa'id pun memberi nama akan paduka anakanda baginda yang tua itu Sultan Mudhaffar Syah dan yang tengah perempuan itu dinamainya Sitti A'isyah dan yang bungsu laki-laki dinamainya Sultan Manzur Syah. Setelah sudah Syekh Sa'id memberi nama akan anakanda baginda itu, maka baginda pun mengaruniai akan Syekh Sa'id itu terlalu banyak dari pada emas perak dan kain yang indah-indah. Hatta maka Syekh Sa'id pun bermohonlah pada raja, lalu kembali ke rumahnya di biara Kampung Pasai.

Syandan pada zaman itu segala ra'yat yang didalam negeri juga yang membawa agama Islam, dan segala ra'yat yang diluar daerah negeri seorang pun tiada masuk Islam. Adapun raja itu sungguhpun ia membawa agama Islam, yang menyembah berhala dan makan babi itu juga yang ditinggalkan; lain dari pada itu segala pekerjaan kafir itu suatu pun tiada diubahnya.[3]

Kutipan kisah di atas memberikan satu pelajaran penting terkait seperti apa proses Islamisasi berlangsung di masa lalu. Bahwa Islam sejatinya adalah unsur asing. Maka bagaimana unsur asing itu pada akhirnya bisa dijadikan sebagai milik kita? Ketika Raja Patani memutuskan berkonversi menjadi Islam, nyata bahwa dia masih merasakan ada sebuah unsur asing yang dia adopsi dalam kesehariannya. Akibatnya, meskipun ia sudah memilih Islam sebagai agamanya, yang ditinggalkan hanyalah menyembah berhala dan makan babi, sedangkan segala aktivitas lain yang merupakan kebiasaan kafir, tidak satupun diubahnya.

Apa yang bisa dicatat dari pengalaman Raja Patani di atas adalah bahwa begitulah Islam awalnya dipahami oleh masyarakat Nusantara. Bagi masyarakat di kepulauan Nusantara, di masa awal kehadirannya Islam dipandang sebagai unsur asing yang dengan seketika masuk, berkembang, dan selanjutnya kokoh sebagai sebuah kepercayaan masyarakat. Pertanyannya, bagaimana Islam sebagai unsur asing,—penandanya jelas, Muhammad SAW lahir di tanah Arab, bukan di salah satu kepulauan Nusantara—pada perkembangannya makin dirasakan sebagai unsur yang otentik milik masyarakat Nusantara?

Menjawab hal tersebut, perlu kiranya melihat pola interaksi sosial-budaya masyarakat di masa konversi atau awal Islamisasi. Saat itu, interaksi sosial-budaya masyarakat dibentuk melalui adanya ingatan kolektif (*collective memory*) yang secara tak sadar dilanggengkan bersama, baik melaui proses diskursif (komunikasi, bahasa, tulisan, percakapan, dialog, diskusi) ataupun melalui sebuah tindakan nyata (ritual, upacara tradisi).

Ingatan kolektif adalah ingatan atau pengetahuan masa lalu yang dikenang secara bersama oleh individu-individu yang ada dalam suatu kelompok.

Ingatan kolektif adalah sebuah konsep yang sulit untuk didefinisikan, namun amat dirasakan kehadirannya. Sederhananya, ingatan kolektif adalah ingatan atau pengetahuan tentang masa lalu yang dikenang secara bersama oleh individu-individu yang ada dalam suatu kelompok. Dalam kerjanya, ingatan kolektif diperkuat oleh adanya ingatan individual yang terbingkai dalam persepsi akan masa lalu. Sementara dalam sifatnya, ingatan kolektif bukan sekedar tentang apa yang diingat tetapi mengapa itu diingat dan bagaimana mengingatnya. Terkait hal ini, Maurice Halbwachs (1877 – 1945) menegaskan, "*Memory is not a matter of reflecting on the properties of the subjective mind;rather, memory is a matter of how minds work together in society, how their operations are structured by social arrangements: "It is in society that people normally acquire their memories. It is also in society that they recall, recognize, and localize their memories."*Bahwa memori bukan hanya tentang sebuah proses merenungkan sifat dari pikiran subjektif individu, melainkan tentang bagaimana pikiran bekerja sama dalam masyarakat untuk mengingat, mengenali, dan melokalisasi kenangan mereka.[4]

Pada hakikatnya hampir semua ingatan manusia dibentuk dan diorganisir dalam konteks kolektif. Hampir semua peristiwa ataupun pengalaman, dibentuk melalui adanya interaksi antara satu individu dengan individu lain. Begitupun

dalam kasus Islamisasi di Indonesia. Bahwa Islamisasi pada ghalibnya dibentuk melalui adanya interaksi antara satu individu dengan individu lain yang itu akan terus terawat dalam memori kolektif masyarakat Indonesia sebagai sebuah pengalaman yang secara kultural penting.

Terlepas dari ragam perdebatan perihal awal berkembangnya Islam di Indonesia, proses konversi masyarakat Nusantara ke dalam agama Islam dimulai dengan pertemuan budaya lama (Hindu-Buddha) dengan budaya baru (Islam) yang kesemuanya dimungkinkan oleh apa yang dalam tulisan ini didefinisikan sebagai tradisi lisan (*oral tradition*). Tradisi lisan inilah yang memungkinkan sebuah ingatan kolektif hadir ditengah-tengah proses interaksi sosial-budaya masyarakat.

Secara teoritis, tradisi lisan merujuk pada fase ketika masyarakat belum mengenal tradisi menulis (*pre-histories*). Sebagai salah satu bentuk komunikasi, tradisi lisan berfungsi sebagai medium transformasi nilai, norma dan hukum dari satu individu ke individu lain ataupun antar-generasi. Tradisi lisan umumnya dipahami sebagai sebuah kesaksian seseorang yang dikemukakan secara verbal melalui lisan yang kemudian diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya. Beberapa ciri khusus dari tradisi lisan, di antaranya: *pertama,* adanya pesan yang disampaikan secara lisan; dan *kedua*, pesan tersebut disampaikan dari generasi sebelum generasi sekarang, baik melalui ucapan maupun melalui pidato, nyanyian, pantun, nasihat, cerita rakyat, balada, legenda, atau mitos, yang kesemuanya mengandung nilai-nilai moral atau nilai-nilai keagamaan.[5]

Sebagai salah satu bentuk komunikasi, tradisi lisan berfungsi sebagai medium transformasi nilai, norma dan hukum dari satu individu ke individu lain ataupun antar-generasi. Tradisi lisan umumnya dipahami sebagai sebuah kesaksian seseorang yang dikemukakan secara verbal melalui lisan yang kemudian diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya.

Penulis sendiri memahami tradisi lisan sebagai pengetahuan yang diperoleh secara turun-temurun yang dengan kekuatannya mampu memengaruhi kehidupan saat ini. Sehingga melalui tradisi lisan lah, misalnya, sekelompok masyarakat memperoleh pemahaman tentang Islam hingga akhirnya Islam dijadikan sebagai sebuah kepercayaan yang dianut dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Pada batas tertentu, tradisi lisan berbeda dengan sejarah. Meskipun sama-sama bermuara pada masa lalu, namun terdapat garis pembeda yang tegas di antara keduanya. Jika sejarah adalah apa-apa yang sudah menjadi realitas dan benar-benar terjadi di masa lampau,[6] maka tradisi lisan—meminjam ungkapan Vansina—adalah *mirage of reality,* 'bayangan dari realitas sesungguhnya.' Dengan ini, tradisi lisan mungkin sebuah bagian sejarah tapi mungkin juga tidak. Yang pasti, sebuah tradisi lisan baru benar-benar akan menjadi sejarah manakala ia telah diuji otentisitasnya.

Lantas apa bentuk utama dari tradisi lisan? Dalam konteks Islamisasi di Indonesia, tradisi lisan sebelum akhirnya menjadi sejarah, terwujud dalam beberapa bentuk utama: legenda dan mitos. Legenda umumnya dipahami sebagai cerita rakyat pada zaman dahulu yang ada hubungannya dengan peristiwa sejarah.[7]

Pada batas tertentu, tradisi lisan berbeda dengan sejarah. Meskipun sama-sama bermuara pada masa lalu, namun terdapat garis pembeda yang tegas di antara keduanya. Jika sejarah adalah apa-apa yang sudah menjadi realitas dan benar-benar terjadi di masa lampau,[6] maka tradisi lisan—meminjam ungkapan Vansina—adalah mirage of reality, 'bayangan dari realitas sesungguhnya.' Dengan ini, tradisi lisan mungkin sebuah bagian sejarah tapi mungkin juga tidak. Yang pasti, sebuah tradisi lisan baru benar-benar akan menjadi sejarah manakala ia telah diuji otentisitasnya.

Mitos bukan saja mampu mentransformasikan ingatan sejarah tentang peristiwa masa lalu menjadi ajaran moral ataupun refleksi dari keprihatinan kultural, tetapi juga memberi jawab terhadap adanya ketimpangan antara sistem logika dengan realitas yang dihadapi.[11] Pada titik ini, mitos begitu sempurna memberikan ketenangan perasaan bagi setiap orang yang percaya kepadanya.

Sejauh ini banyak di kalangan masyarakat menganggap legenda sebagai suatu kejadian yang sungguh-sungguh pernah terjadi di masa lalu. Oleh masyarakat, legenda seringkali dipandang sebagai sebuah peristiwa yang dirasakan nyata dan telah menjadi bagian dari kehidupan sosial. Ini disebabkan karena memang tidak akan ada pihak yang bertanggungjawab terkait apakah sebuah legenda benar-benar terjadi atau tidak. Namun yang pasti sebuah legenda nyatanya benar-benar hidup di masyarakat meskipun kisahnya bisa jadi tidaklah tunggal tapi beragam.[8]

Sementara itu terkait mitos, masyarakat umumnya memahami mitos sebagai cerita di masa lalu yang mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib.[9] Salah satu fungsi penting mitos adalah untuk membangun suatu model perilaku. Bahwa mitos dalam banyak kasus dapat memberikan pengalaman religius. Dengan menceritakan atau memeragakan mitos, anggota suatu masyarakat tradisional dapat merasa lepas dari masa kini dan kembali lagi ke zaman mitis, sehingga membawa mereka dekat dengan ilahi. Oleh karenanya, mitos dalam banyak kasus bisa mendatangkan sebuah orientasi spiritual dan mental bagi masyarakat untuk berhubungan dengan yang ilahi.[10] Lebih jauh, mitos juga bisa dipahami sebagai pantulan subjektivitas kolektif yang bersifat hegemonik. Dengan ini, mitos bukan saja mampu mentransformasikan ingatan sejarah tentang peristiwa masa lalu menjadi ajaran moral ataupun refleksi dari keprihatinan kultural, tetapi juga memberi jawab terhadap adanya ketimpangan antara sistem logika dengan realitas yang dihadapi.[11] Pada titik ini, mitos begitu sempurna memberikan ketenangan perasaan bagi setiap orang yang percaya kepadanya.

Demikianlah bahwa pada banyak kasus, mitos bisa menjadi kekuatan maha dahsyat yang selain akan memengaruhi sistem kognitif masyarakat juga turut membentuk pemahaman masyarakat atas sebuah sistem kepercayaan. Melalui mitos, banyak masyarakat di Nusantara dengan ikhlas menanggalkan kepercayaan lamanya—Hindu/Buddha—untuk kemudian meyakini kepercayaan baru yang dianggap lebih sempurna, Islam. Maka melalui mitos-mitos itulah masyarakat mulai mengenal Islam, merasa akrab dengan Islam dan pada akhirnya meyakininya sebagai sebuah agama yang selanjutnya mereka praktekkan dalam tingkah laku keseharian.

Dalam banyak hal, baik legenda maupun mitos, sulit dipisahkan dalam konteks persebaran Islam di Nusantara. Melalui keduanya, masyarakat secara perlahan mengenal Islam untuk kemudian menjadikannya sebagai agama yang diyakini kebesarannya. Pada titik ini, dapat dikatakan bahwa sebuah legenda maupun mitos dalam banyak kasus telah berperan besar pada terjadinya proses konversi agama.

Berikut diuraikan beragam tradisi lisan yang berkembang di masyarakat yang kesemuanya terkait erat dengan proses Islamisasi di Nusantara dan menandakan awal konversi agama masyarakat dari Hindu-Buddha ke Islam. Seperti telah dijelaskan di awal, rangkuman atas tradisi lisan yang menjelaskan proses Islamisasi selain akan mengambil bentuk cerita yang berkembang di masyarakat, juga pada beberapa karya historiografi tradisional yang menjelaskan perihal terjadinya konversi agama masyarakat di masa awal Islamisasi. Adapun, mengacu pada peta masuknya Islam di ke Indonesia—secara massif terjadi sejak abad ke-13 melalui pantai timur Aceh, kemudian ke Malaka, selanjutnya sepanjang rute dagang pulau-pulau rempah di Indonesia Timur, dan juga kota-kota pelabuhan di pantai utara pulau Jawa—maka bagian ini akan dimulai dengan mengurai Islamisasi dalam tradisi lisan yang berkembang di Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, dan Jawa.

Kasus Sumatera

Terkait Islamisasi dalam tradisi lisan yang berkembang di wilayah Sumatera, Islamisasi Samudera Pasai kiranya penting diurai di awal bagian. Sebabnya jelas, di wilayah inilah Islam pertama kali hadir dan selanjutnya dikenal oleh masyarakat Nusantara. Dengan posisi tersebut, tak heran ketika dalam perjalanannya wilayah inilah yang banyak mengurai ragam tradisi lisan, khususnya dalam bentuk mitos, perihal bagaimana seseorang berkonversi menjadi Islam.[12] Dan, terlepas apakah mitos itu benar-benar pernah terjadi atau tidak, nyatanya masyarakat percaya akan kebenarannya. Bahkan, karena menyangkut hal-hal yang suci, mitos tersebut pada akhirnya menjadi kebenaran kolektif yang tidak bisa diganggu gugat keabsahannya.

Kasus pertama yakni tentang konversi agama yang dilakukan oleh Merah Silu. Seperti terangkum dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai,* di Samudera Pasai Islamisasi dimulai setelah Merah Silu yang kala itu merupakan penguasa Samudera, bermimpi bahwa Nabi yang menampakkan diri kepadanya, mengalihkan secara gaib pengetahuan tentang Islam kepadanya dengan cara meludah ke dalam mulutnya, dan memberinya gelar *Sultan Malik as-Salih*. Setelah terbangun, sultan yang baru itu mendapati bahwa dia dapat membaca al-Quran walaupun dirinya belum pernah diajar, dan bahwa dia telah dikhitan secara gaib.

Dapat dimengerti bahwa para pengikutnya merasa takjub atas kemampuan sultan mengaji dalam bahasa Arab. Kemudian kapal dari Mekkah tadi tiba. Ketika Syekh Ismail mendengar pengucapan dua kalimat syahadat *Malik as-Salih*, maka dia pun melantiknya menjadi penguasa dengan tanda-tanda kerajaan dan jubah-jubah kenegaraan dari Mekkah. Ismail terus mengajar penduduk bagaimana cara mengucapkan dua kalimat syahadat, "*Bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya.*" Kemudian dia pun pergi meninggalkan Samudera, sedangkan orang suci berkebangsaan India tadi tetap tinggal untuk menegakkan agama Islam secara lebih kokoh di Samudera.[13]

Melihat kasus di atas, terlihat bahwa mimpi pada ghalibnya juga mampu berperan dalam sebuah proses Islamisasi. Dalam banyak kasus, mimpi bisa menjadi kekuatan maha dahsyat yang akan memengaruhi sistem kognitif masyarakat ataupun sistem kepercayaan penduduk. Melalui mimpi tersebut, banyak cerita di mana mereka dengan ikhlas menanggalkan kepercayaan lamanya—Hindu/Buddha—untuk kemudian meyakini kepercayaan baru yang dianggap lebih sempurna: Islam.

Melacak data yang ada, mitos perihal bagaimana seseorang berkonversi menjadi Islam setelah bermimpi bertemu dengan Nabi tidak saja berlaku di Samudera Pasai, seperti dialami oleh Merah Silau, tapi juga di wilayah lain seperti Malaka. Menurut mitos yang berkembang di masyarakat, yang kemudian terangkum dalam *Sulalatus Salatin* (*Sejarah Melayu*), Raja Malaka, seperti halnya Merah Silu, mendapatkan pengalaman sejenis terkait awal mulanya ia berkonversi ke dalam Islam. Suatu ketika, Raja Malaka bermimpi bahwa Nabi menampakkan diri kepadanya, mengajarinya cara mengucapkan dua kalimat syahadat, memberinya nama baru Muhammad, dan memberitahukannya bahwa pada hari berikutnya akan tiba sebuah kapal dari negeri Arab yang mengangkut seorang ulama yang harus dipatuhinya. Setelah terjaga, raja itu mendapati bahwa dirinya telah dikhitan secara gaib, dan sewaktu mengulang-ulang pengucapan dua kalimat syahadat, anggota-anggota kerajaan yang lain (yang tidak mengerti bahasa Arab) merasa yakin bahwa rajanya telah gila. Kemudian kapal pun tiba, dan dari kapal itu turunlah Sayid Abdul Aziz untuk bersembahyang di pantai. Penduduk terheran-heran dan menanyakan arti dari gerakan-gerakan ritual itu. Raja memberi tahu bahwa kesemuanya itu sama seperti yang ada dalam mimpinya. Sesudah itu, para pejabat istana mengikutinya memeluk Islam. Raja itu pun menyandang gelar Sultan Muhammad Syah dan memerintahkan seluruh rakyatnya untuk memeluk Islam. Sayid Abdul-Aziz sendiri kemudian menjadi guru raja. Demikianlah, sejak itu, Islam tersebar dengan massif di Malaka.[14]

Di Kedah, Aceh (saat ini sudah menjadi bagian dari Malaysia) muncul pula sebuah mitos yang menyebut bahwa Islam di wilayah tersebut dimungkinkan tersebar luas karena peran dari Syekh Abdullah Yamani yang berhasil membujuk Raja Phra Ong Mahawangsa untuk masuk Islam. Syekh Abdullah Yamani adalah

murid dari Syekh Abdullah Baghdad yang konon merupakan seorang aulia yang mustajab dan makbul segala doanya. Syekh Abdullah Yamani sangat pandai membaca Qur'an dan tafsir. Pada suatu hari, Syekh Abdullah Yamani singgah di istana Raja Phra Ong Mahawangsa. Dalam sebuah kesempatan, ia bertemu dengan raja setelah terlibat dalam sebuah insiden dengan penghulu setan. Setelah menceritakan semua yang dialami termasuk tentang siapa dirinya, Syekh Abdullah Yamani mengajak Raja Phra Ong Mahawangsa masuk Islam. Seketika, Raja menyetujui ajakan Syekh Abdullah Yamani untuk masuk Islam yang selanjutnya diikuti oleh istri dan para pengikutnya. Tercatat, Raja Phra Ong Mahawangsa merupakan raja Kedah pertama yang memeluk Islam dan dikemudian hari mengganti namanya menjadi Sultan Mudzaffar Syah. Sejak itu, Syekh Abdullah Yamani menjadi pengajar al-Qur'an dan segala hal yang terkait dengan rukun Islam bagi masyarakat setempat. Maka tersebarlah berita keislaman Raja ke seluruh penjuru wilayah Kedah sehingga berbondong-bondong masyarakat memeluk Islam sebagai agama mereka. Setelah berhasil mengislamkan wilayah Kedah, Syeikh Abdullah Yamani kembali ke Baghdad.[15]

Detail dari manuskrip jimat Aceh yang di tulis dalam huruf Arab. Dalam kehidupan sosial masyarakat Melayu, jimat memiliki nilai mistik tertentu.
Sumber: Yayasan Lontar.

Kasus Sulawesi

Terkait konversi agama di wilayah Sulawesi, kasus Buton, Sulawesi Tengah, menurut hemat penulis menarik untuk dicatat. Merujuk pada *Hikayat Patani*, terungkap bahwa pada tahun 1564, seorang bernama Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Patani mengadakan perjalanan dari Patani ke Buton, Sulawesi Tengah. Setibanya di Buton, Syekh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Patani mulai menyerukan agar penduduk setempat memeluk Islam.[16]

Sebuah tradisi lisan lokal yang dihimpun Abubakar (1980:25) menjelaskan hal sejenis. Berikut kisahnya,

> *"Ketika fajar menyingsing dan manakala matahari akan tenggelam, seorang di antara mereka meraung-raung di atas perahunya, lalu berbanjarlah orang-orang, sedang di muka berdiri seorang kemudian membungkuk, menundukkan kepalanya di atas papan geladak perahu dan diakhiri menengok ke kanan dan ke kiri lalu bersalam-salaman. Perilaku yang dianggap "aneh" itu selanjutnya dilaporkan penduduk setempat kepada raja. Mendengar laporan mengenai peristiwa itu, Raja Buton justru memerintahkan agar mereka dibawa ke istana. Setelah itu, Raja secara langsung menyatakan keinginannya untuk mengikuti ajaran dari pendatang itu. Sejak itulah, proses konversi berlangsung besar-besaran di wilayah tersebut."* [17]

Masih terkait tradisi lisan di Buton, ada sebuah riwayat yang berhasil dengan sangat baik didokumentasikan oleh seorang pejabat Belanda, yang mengungkapkan secara rinci mengenai masuknya Islam di Buton. Demikian riwayatnya seperti dituturkan oleh Laode Mizan, Lakina Agama di Muna pada 1928 dalam Cauvreur, Ethnografisch Overzicth van Moena, 1935.

> *"Bahwa inilah riwayat dari kita poenja toeroen temoeroen dikisahkan orang2 toea pada anak tjoetjoenja sehingga dewasa ini. Sedemikianlah boenjinja: Awaloekalam pada masa Radja Boeton jang ke-VI bernama Lakina La Ponto bertachta keradjaan maka kira2 tahoen 940 hidjrah an Nabi, maka datanglah seorang goeroe bernama Abdul Wahid dengan dia poenja istri bernama Wa Ode Solo dan seorang anak laki2 Ledi Penghoeloe moesyafir keradjaan Boeton. Maka bertemoelah dengan Radja Boeton laloe bersahabat. Goeroe itu seorang KERAMAT serta menerangkan tantangan dirinya: "saja ini kelahiran Mekkah, toeroenan Sajid, tjoetjoe Nabi Muhammad Saw. Saja ada toeren di negeri Djohor, laloe berangkat ke negeri SOLO, achirnja berangkat ke BARANGASI masoek di negeri Boeton. Maksoed saja adalah membawa Igama Islam di negeri ini dengan penghadapan soepaja Radja Boeton masoek memeloek Igama Islam. Terdahoeloe diminta akan kawin dengan seorang familinja Radja, kedoeanja akan mendirikan Masjid (sic!) laloe mengadjar anak negeri tentang Igama Islam. Diterangkan lebih djaoeh bahwa Radja Boeton poen setelah mendengar chabar Radja Solo, Radja Djawa, dan Radja Bone telah memeloek Igama Islam, maka Radja poen masoek Islamlah djoega. Sjandan maka dihikayatkan peri Radja Boeton dengan menteri dan wasir2nja memeloeklah Igama Islam dan dikawinkan goeroe itoe dengan seorang perempoean nama Wa INI TAPI-TAPI, kemoedian diperdirikanlah mesjid dan Goeroe itoe diangkat menjadi Goeroe Igama Islam dalam*

keradjaan Boeton. Laloe diperdirikan seboeah roemah jang besar oentoek "roemah pergoeroean Igama Sedemikianlah sampai tahoen 948 Hidjrah an Nabi."[18]

Dalam perkembangannya, selain melalui beberapa tradisi lisan di atas, konversi masyarakat Buton ke dalam Islam juga diperkuat oleh munculnya mitos-mitos terkait Islam. Salah satu mitos yang begitu melekat di ingatan masyarakat terkait proses Islamisasi adalah mitos tentang migrasi sekelompok orang yang datang dari Johor. Kelompok pendatang ini dipimpin oleh empat orang (*Mia Patamiana*) yang kala itu membuka lahan untuk pemukiman dengan cara menebangi kayu-kayu yang kemudian disebut sebagai *welia* (*Wolia*). Mitos *Wolio* inilah yang dikemudian hari dipercaya masyarakat sebagai sebuah bagian dari proses Islamisasi masyarakat Buton. [19]

Tentang mitos ini, dikisahkan bahwa konon datanglah seorang musafir Arab yang diperintah Rasulullah Muhammad untuk berlayar ke timur guna mendapatkan sebuah pulau yang sudah lama merindukan kedatangan Islam. Setiba di pulau itu, musafir menaruh jubahnya di suatu tempat. Maka jubah itu segera menjadi pusat perhatian penduduk. Untuk sekian lama mereka mengintai jubah, siapakah gerangan pemiliknya. Sementara itu, di cabang pohon bertengger tujuh burung sambil berterbangan satu per satu menyuarakan "butuni". Maka bersujudlah penduduk setempat setelah melihat si pemilik jubah yang dianggap sebagai

Benteng Keraton Button.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

Pengaruh Islam nampak pada Kalimat syahadat yang tertera dalam bendera kerajaan Luwu.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

Salah satu mitos yang begitu melekat di ingatan masyarakat terkait proses Islamisasi adalah mitos tentang migrasi sekelompok orang yang datang dari Johor. Kelompok pendatang ini dipimpin oleh empat orang (Mia Patamiana) yang kala itu membuka lahan untuk pemukiman dengan cara menebangi kayu-kayu yang kemudian disebut sebagai welia (Wolia). Mitos Wolio inilah yang dikemudian hari dipercaya masyarakat sebagai sebuah bagian dari proses Islamisasi masyarakat Buton. [19]

"Waliulloh" (Pesuruh Tuhan). Dari kata Waliulloh inilah kemudian dikenal kata Wolio, sebutan lain untuk Kesultanan Buton.[20]

Selain Buton, menarik juga dicatat tradisi lisan yang berkembang di Makassar, Sulawesi Selatan. Seperti dijelaskan dalam banyak historiografi tradisional, semisal *lontara' patturioloanga ri Tugowaya*, Raja Tallo, yang juga menjabat Mangkubumi Kerajaan Gowa, I Mallingkaang Daeng Mannyonri, diisamka n dengan mengucapkan syahadat oleh orang Minangkabau, Abdul Makmur Khatib Tunggal, yang kemudian diberi gelar Dato' ri Bandang, setelah ia berdiam di Ujung Kampung Pamatoang pada pertengahan abad ke-16.[21]

Dalam cerita lisan yang berkembang di masyarakat Makassar, Dato' ri Bandang juga dipandang sebagai tokoh utama yang melakukan pengislaman atas Raja Gowa dan Tallo. Seperti dicatat oleh Noorduyn (1964), ada sebuah cerita rakyat Makassar yang mengkisahkan bahwa Islamisasi di wilayah tersebut dimulai ketika ada seorang ulama dari Minangkabau, Sumatera Barat, bernama Abdul Makmur Khatib Tunggal, yang tiba di pelabuhan Tallo dalam tahun 1605, dengan menumpang sebuah perahu yang ajaib. Setibanya di pantai ia terus melakukan sholat yang mengherankan rakyat. Ia menyatakan keinginannya untuk menghadap raja. Raja Tallo yang mendengar berita kedatangan orang ajaib itu bergegas pergi ke pantai. Di tengah perjalanan ke pantai itu, di pintu gerbang halaman istana Tallo, baginda bertemu dengan seorang tua yang menanyakan tentang tujuan perjalanan baginda. Orang tua itu menulis sesuatu di atas kuku ibu jari Raja Tallo, dan mengirimkan salam kepada orang ajaib yang ada di pantai (Khatib Tunggal). Waktu Khatib Tunggal diberitahu tentang pertemuan raja dengan orang tua itu, ia melihat bahwa yang tertulis di atas kuku ibu jari Raja Tallo itu ialah surah Al Fatihah. Khatib Tunggal menyatakan bahwa orang tua yang menjumpai baginda itu adalah penjelmaan Nabi Muhammad Saw sendiri. Orang Makassar menamakan penjelmaan Nabi Muhammad itu "*Makkasaraki nabbi Muhammad*". Sebagian orang Makassar menginterpretasi kalimat itu sebagai asal mula nama kota "Makassar". Segera setelah pertemuan Raja Tallo dan Khatib Tunggal maka bagindapun memeluk agama Islam dan menyebar-kannya ke semua orang Makassar. Khatib Tunggallah yang memegang peranan dalam mengajarkan agama Islam itu. Sampai sekarang apa yang dianggap tempa pertemuan Raja Tallo dan (penjelmaan) Nabi Muhammad masih ada, dan dijadikan tempat keramat yang diziarahi. Begitu juga kuburan Khatib Tunggal dalam kota Makassar masih terpelihara dengan baik.[22]

Historiografi tradisional, semisal lontara' patturioloanga ri Tugowaya, Raja Tallo, yang juga menjabat Mangkubumi Kerajaan Gowa, I Mallingkaang Daeng Mannyonri, diisamka n dengan mengucapkan syahadat oleh orang Minangkabau, Abdul Makmur Khatib Tunggal, yang kemudian diberi gelar Dato' ri Bandang, setelah ia berdiam di Ujung Kampung Pamatoang pada pertengahan abad ke-16.[21]

Terkait proses Islamisasi di Makassar, pada suatu waktu pernah terjadi perdebatan menarik tentang bagaimana proses Islamisasi di wilayah tersebut berlangsung. Seperti dijelaskan Mukhlis Paeni, bahwa menurut *Lontara* (Makassar), tercatat bahwa Raja Gowa-Tallo pertama, diislamkan oleh tiga datuk dari Minang. Melihat sifat lontara, mungkin cerita itu mengandung kebenaran. Maklumlah, Lontara, dalam dunia historigrafi tradisional, dianggap sumber yang bisa paling

dipercaya di antara sumber-sumber lainnya. Selain tidak pernah bercerita tentang dewa-dewa, lontara selalu mencatat semua keterangan, entah itu tahun atau bahkan aktor sejarah, dengan sangat jelas. Namun tidak demikian dalam tradisi lisan. Apa yang tertera dalam *Lontara* (Makassar), justru berbeda dengan apa yang terjelaskan dalam tradisi lisan. Menurut tradisi lisan yang berkembang di masyarakat, Islam di wilayah tersebut tersebar bukan melalui tiga datuk tersebut, tapi melalui seorang desa yang bermimpi bertemu nabi dan karenanya nabi diyakini oleh penduduk setempat datang ke desa mereka. Karena itulah Islam kemudian berkembang di wilayah tersebut. Dan dibanding lontara, sebagian masyarakat dikemudian hari lebih meyakini kebenaran tradisi lisan tersebut sebagai awal proses Islamisasi di Makassar.[23]

Kasus Kalimantan

Sejauh data yang tersedia, Islamisasi dalam tradisi lisan di Kalimantan dapat dilacak, misalnya, dari kasus yang terjadi di kalangan masyarakat Anduhum, Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Seperti dipaparkan oleh Daud (1997), masyarakat Anduhum percaya bahwa nenek moyang mereka dahulu memeluk Islam karena ada salah seorang anak yang telah lama tertarik terhadap kepercayaan tersebut. Anak itu sejak lama sering mengintip kegiatan-kegiatan orang-orang Islam di kampung-kampung yang berbatasan dan selalu melaporkan apa yang dilihatnya kepada kedua orang tuanya. Pada suatu saat, si anak mengungkapkan niatnya untuk memeluk Islam, dan akhirnya dihasilkan kesepakatan untuk bersama-sama melakukannya. Sebagai tanda melepaskan religi lamanya, keluarga yang konon terkemuka tersebut mengundang warga sekitarnya untuk hadir dalam suatu *aruh.* Konon ketika itu keluarga tersebut membagi-bagikan semua daging babi yang diasin (*wadi babi*) persediaan keluarganya kepada para tetangganya, seraya mengatakan inilah terakhir kalinya keluarga tersebut memakan daging babi. Setelah itu mereka sekeluarga pergi merantau ke kampung Hambuku (dekat Alabio) dan menetap di sana selama beberapa tahun guna mendalami Islam. Ketika kemudian tokoh tersebut kembali ke Labuhan, ia dikenal sebagai seorang *labai* yang alim.[24]

Lontara, dalam dunia historigrafi tradisional, dianggap sumber yang bisa paling dipercaya di antara sumber-sumber lainnya. Selain tidak pernah bercerita tentang dewa-dewa, lontara selalu mencatat semua keterangan, entah itu tahun atau bahkan aktor sejarah, dengan sangat jelas.

Di Banjarmasin, seperti terekam dalam *Hikayat Banjar,* muncul pula sebuah mitos yang menjelaskan bahwa Islamisasi di Banjarmasin telah dimulai pada era Pangeran Samudera yang pada awal abad ke-16 membangun karaton

baru di Banjarmasin. Dalam *Hikayat Banjar* disebutkan bahwa Islamisasi di Banjar terjadi setelah Pangeran Samudera memberontak melawan pamannya, Pangeran Temanggung, yang bertahan di Negaradaha, guna menuntut haknya menjadi raja sesuai wasiat kakeknya, yang mewariskan kerajaan untuknya. Sesuai dengan saran pembantu-pembantunya, Pangeran Samudera mengirim utusan ke Jawa untuk meminta bantuan tenaga perajurit dari Kesultanan Demak, yang memang bersedia membantu bila Pangeran Samudera bersedia memeluk Islam. Ketika dinyatakan pangeran bersedia memeluk Islam, dikirimlah prajurit bantuan beserta seorang tokoh Islam yang bertugas melaksanakan pengislaman bernama Khatib Dayyan. Pangeran Samudera memeluk Islam diiringi oleh para pembantunya dan, setelah menaklukkan Negaradaha, dinobatkan sebagai Sultan Suriansyah, sultan pertama yang beragama Islam. Berkenaan peristiwa ini, hikayat mengatakan: "*Maka Pangeran Samudera itu, sudah tatap karadjaannja di Bandjarmasih itu, maka masuk Islam. Diislamkan oleh panghulu Damak itu*" . Dengan masuk Islam nya Sultan Suriansyah, banyak masyarakat yang dikemudian hari juga ikut memeluk Islam, terlebih dengan dukungan kekuasaan yang dimiliki, semakin massif lah Islam berkembang di wilayah tersebut.[25]

Dalam Hikayat Banjar disebutkan bahwa Islamisasi di Banjar terjadi setelah Pangeran Samudera memberontak melawan pamannya, Pangeran Temanggung, yang bertahan di Negaradaha, guna menuntut haknya menjadi raja sesuai wasiat kakeknya, yang mewariskan kerajaan untuknya. Sesuai dengan saran pembantu-pembantunya, Pangeran Samudera mengirim utusan ke Jawa untuk meminta bantuan tenaga perajurit dari Kesultanan Demak, yang memang bersedia membantu bila Pangeran Samudera bersedia memeluk Islam.

Mitos tersebut pada perkembangannya diperkuat oleh sebuah cerita lisan yang berkembang di masyarakat. Menurut cerita lisan tersebut, Islamisasi dimulai oleh Syekh Arsyad yang membuka pengajian di Dalam Pagar sekitar dua atau tiga dasawarsa terakhir abad ke-18, yang dengan itu, akhirnya berbagai kampung pada zaman dahulu menjadi orientasi pengajian bagi kampung-kampung di sekitarnya atau bahkan wilayah yang lebih luas lagi. Kampung-kampung tersebut memiliki seorang atau lebih ulama atau lainnya yang memberikan pengajaran agama bagi masyarakat awam di sekitarnya atau bagi calon-calon ulama yang berdatangan dari kampung yang jauh-jauh. Dalam Pagar, dan kota Martapura umumnya, terkenal sebagai tempat pengajian yang menghasilkan ulama dan tokoh-tokoh birokrasi keagamaan pada zaman dahulu, dan sampai sekarang masih berusaha meneruskan tradisi itu. Selain itu, terkenal juga pengajian-pengajian yang ada di Negara, Amuntai, Alabio dan Balimau. Meskipun langsung atau tidak, pengajian-pengajian ini ikut membentuk perilaku religius masyarakat banyak.[26]

Sementara itu di Kutai, Kalimantan Timur, ada juga cerita lisan yang menjelaskan tentang bagaimana Islam hadir dan selanjutnya berkembang di wilayah Kutai. Terangkum dalam *Salasilah Kutai,* cerita lisan tersebut menyebutkan bahwa penyebaran Islam di Kalimantan Timur terjadi pada masa Kerajaan Kutai, yaitu pada masa pemerintahan Raja Mahkota (1575 – 1610 M). Raja Mahkota adalah raja keenam yang memerintah di Kerajaan Kutai dan ia belum memeluk agama Islam. Dalam *Salasilah Kutai* disebutkan bahwa agama Islam masuk ke Kerajaan Kutai dari Makassar. Agama Islam dibawa dua tokoh agama dari Minangkabau yang bernama Tuan Haji Bandang dan Tuan Haji Tunggang. Mula-mula mereka

mengislamkan Kerajaan Makassar. Setelah Islam berkembang di Makassar, lalu keduanya melanjutkan dakwahnya ke Kerajaan Kutai. Namun saat itu, mereka bersepakat bahwa salah seorang dari mereka harus tetap di Makassar guna mengawasi perkembangan Islam di sana. Alhasil, Tuan Haji Bandang tetap tinggal di Makassar sementara yang bertugas melakukan dakwah di Kutai adalah Tuan Haji Tunggang yang oleh penduduk setempat dikenal dengan nama Tuan Tunggang Parangan. Suatu ketika, Tuan Tunggang Parangan menemui Raja Mahkota dan mengutarakan maksud kedatangannya. Ia meminta Raja Mahkota untuk masuk Islam. Saat itu, Raja Mahkota bersedia masuk Islam dengan sebuah syarat yakni bahwa Tuan Tunggang Parangan mampu mengalahkannya dalam adu kesaktian. Maka terjadilah adu kesaktian di antara mereka. Kala itu, terciptalah api yang amat besar. Seketika Tuan Tanggang menciptakan hujan lebat yang mampu memadamkan api tersebut. Atas kesaktian Tuan Tanggang tersebut, Raja Mahkota mengaku kalah dan akhirnya memeluk Islam. Segala babi yang ada di rumahnya beserta segala pekasam yang di ada dalam tempayan dihabisinya. Selanjutnya, Raja Mahkota dibimbing untuk mengucapkan dua kalimat syahadat dan rukun Islam yang kemudian diikuti oleh rakyatnya. Sejak itu, Raja Mahkota menjadi raja Islam yang kuat imannya. Semua raja yang belum masuk Islam ditaklukkannya untuk kemudian diarahkan untuk memeluk Islam.[27]

Dalam Salasilah Kutai disebutkan bahwa agama Islam masuk ke Kerajaan Kutai dari Makassar. Agama Islam dibawa dua tokoh agama dari Minangkabau yang bernama Tuan Haji Bandang dan Tuan Haji Tunggang. Mula-mula mereka mengislamkan Kerajaan Makassar. Setelah Islam berkembang di Makassar, lalu keduanya melanjutkan dakwahnya ke Kerajaan Kutai.

Selain cerita lisan di atas, di Sukadana, Kabupaten Kayong Utara/KKU, Tanjungpura, Kalimantan, muncul cerita lisan lain. Di wilayah ini, seperti dijelaskan oleh Hamka (1961), Islam tersebar setelah kedatangan seorang Syekh dari Mekkah bernama Syekh Syamsuddin yang membawa hadiah bingkisan berupa kepingan Kitab Suci al-Qur'an dan sebuah cincin bermata aqiq Yamani. Didatangi Syekh dari Mekkah ditambah ia memperoleh bingkisan hadiah kitab suci al-Qur'an, Raja Sukadana pun merasa mendapat kehormatan besar dan karena itu mulai tertarik untuk mempelajari Islam. Dengan bimbingan Syekh Syamsuddin, Raja Sukadana selanjutnya memeluk Islam yang itu kemudian diikuti oleh seluruh rakyatnya. Sejak itu, Baginda Raja memakai gelar Islam yaitu Sultan Muhammad Shafiudin hingga wafatnya tahun 1677 M. Dan sejak itu, tersebarlah Islam ke seluruh pelosok Sukadana, Tangjungpura, Kalimantan.[28]

Kasus Maluku

Selain Islamisasi di wilayah Sumatera, Sulawesi dan Kalimantan, menarik juga mencatat proses Islamisasi di Ternate, Maluku Utara. Berdasar pada tradisi lisan yang berkembang di masyarakat, proses Islamisasi di wilayah ini secara intens terjadi sekitar tahun 1460-an dan semakin menguat di akhir pemerintahan Kolano Marhum, seorang Kolano Ternate pertama yang menerima Islam. Adalah Datu Maula Husein yang oleh masyarakat Ternate dianggap sebagai pembawa Islam pertama di Maluku, khususnya ke Ternate. Menurut tradisi lisan yang berkembang di masyarakat, Datu Maula Husein yang berasal dari Minangkabau, berhasil mendekati istana dan menjalin hubungan persahabatan dengan Kolano Marhum. Ia bermukim beberapa lama di Gresik, kemudian datang ke Ternate sebagai pedagang merangkap juru dakwah.

Sejatinya, Datu Maula Husein tidak meyebarkan agama Islam dengan sengaja, misalnya mengajak-ajak kepada orang, atau mengajarkan agama kepada orang lain. Awalnya ia hanya dikenal sebagai orang yang memiliki keterampilan menulis Arab (kaligrafi) dan pandai membaca Qur'an dengan lagu yang ditunjang dengan suaranya yang amat merdu. Pada hari-hari senggang di rumahnya ia menulis ayat-ayat Qur'an di atas sebilah papan di beranda rumahnya. Orang Ternate melihatnya dengan kagum, dan bertanya-tanya gerangan apa yang ia gambar? Husein mengatakan bahwa ia sedang menulis ayat al-Qur'an. Ia menerangkan apa itu Qur'an, dan bagaimana membunyikannya. Lalu Husein membaca hasil tulisan itu dengan lagu dan suara yang merdu.

Datu Maula Husein yang oleh masyarakat Ternate dianggap sebagai pembawa Islam pertama di Maluku, khususnya ke Ternate. Menurut tradisi lisan yang berkembang di masyarakat, Datu Maula Husein yang berasal dari Minangkabau, berhasil mendekati istana dan menjalin hubungan persahabatan dengan Kolano Marhum. Ia bermukim beberapa lama di Gresik, kemudian datang ke Ternate sebagai pedagang merangkap juru dakwah.

Pada waktu-waktu tertentu Husein sering membaca al-Qur'an di rumahnya. Suaranya yang merdu enak didengar. Orang-orang yang lewat dekat rumahnya berhenti untuk mendengar "nyanyian" Husein. Lama kelamaan banyak pribumi Ternate tertarik dengan Husein dan ingin belajar "menyanyikan" lagu-lagu al-Qur'an kepadanya. Tetapi dengan cara halus, Datu Maula mengatakan bahwa al-Quran adalah kitab suci orang Islam, dan untuk membacanya seseorang harus terlebih dahulu menjadi Muslim dengan cara membaca syahadat. Orang-orang Ternate tidak keberatan menerima persyaratan itu. Sejak saat itulah mereka mendatangi Datu Maula guna memeluk agama Islam, dan Maula Husein membuka pengajian untuk mengajarkan mereka membaca al-Quran serta mempelajari agama Islam. Sejak itu, aktivitas Husein mulai diketahui umum, sehingga semakin banyak orang yang berminat belajar kepadanya, dan jumlahnya semakin bertambah dari hari ke hari.

Mendengar berita itu, istana Kerajaan Ternate tertarik. Husein diundang ke istana oleh Kolano Marhum, raja Ternate kala itu. Dimintanya ia mendendangkan al-Qur'an di hadapan kolano (raja) dan keluarga istana serta bobato (punggawa

Keraton Kesultanan Ternate. Raja Kolano Marhum telah membidani lahirnya komunitas Muslim pertama di Kerajaan Ternate.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya, 2013

kerajaan). Mereka tertarik dengan yang dinyanyikan Husein, dan dimintanya Husein menerangkan apa itu al-Qur'an dan ajaran Islam. Kegiatan dakwah Husein di istana ini berakhir dengan pensyahadatan Kolano Marhum dan keluarga kerajaan. Akhirnya, Kolano Marhum memeluk Islam dan memerintahkan para bobato dan keluarganya untuk mengikuti jejaknya. Dengan demikian, Kolano Marhum telah membidani lahirnya komunitas Muslim pertama Kerajaan Ternate. Marhum wafat pada 1468, dan untuk petama kali dalam sejarah Kerajaan Ternate, seorang Kolano dimakamkan sesuai syariat Islam.

Dari Kolano Marhum, disseminasi ajaran Islam tersebar ke putranya yang masih kecil yang dikemudian hari dipasrahkan kepada Husein supaya dibimbing dengan cara agama Islam. Putra mahkota itu diberi nama Zainal Abidin. Jadilah Husein guru sepiritual Kerajaan Ternate. Ketika ia dinobatkan menjadi raja Ternate ia diberi gelar Sultan. Dalam banyak hal, Zainal Abidin memiliki sifat, watak, dan kepribadian yang tidak jauh berbeda dengan ayahnya. Tetapi dalam hal keagamaan, Zainal Abidin melebihi ayahnya. Salah satu prestasi terbesarnya di bidang ini adalah perubahan struktur pemerintahan setelah Kerajaan Ternate menerima Islam sebagai agama resmi. Demikianlah bahwa dengan tampilnya Zainal Abidin sebagai sultan, maka mulailah Islam memperoleh kekuatan politik. Ia dinobatkan pada tahun 1486 Masehi, dan menjadi orang Islam pertama yang menjadi raja Ternate dan raja Ternate pertama yang memakai gelar sultan, atau bahkan di Maluku pada umumnya.[29]

Setyadi Sulaiman

Kasus Papua

Papua, merupakan salah satu provinsi yang terletak di wilayah paling timur negara Republik Indonesia.Provinsi ini dahulu mencakup seluruh wilayah Papua bagian barat. Pada masa pemerintahan kolonial Hindia-Belanda, wilayah ini dikenal sebagai Nugini Belanda (Nederlands Nieuw-Guinea atau Dutch New Guinea).Setelah berada di bawah pemerintahan Indonesia Papua dikenal sebagai Provinsi Irian Barat.Pada masa pemerintahan Soeharto sampai dengan tahun 2002 namanya diganti menjadi Irian Jaya. Nama Irian Jaya sesuai UU No. 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Papua diganti kembali menjadi Papua. Pada tahun 2003, Papua dibagi menjadi dua provinsi; bagian barat menjadi Provinsi Irian Jaya Barat (tahun 2004 provinsi ini menjadi Papua Barat), sedangkan bagian timur tetap memakai nama Papua.

Ibukota Papua, Jayapura, terdiri atas 9 Kabupaten, yaitu: Jayapura, Jayawijaya, Merauke, Fak-Fak, Sorong, Manokwari, Biak- Numfor, Yapen-Waropen, dan Nabire dan dua Pemerintahan Kota, yaitu Kota Jayapura dan Kota Sorong, serta tiga pemerintahan Administratif, yakni Puncak Jaya, Paniai dan Mimika. Di Papua ada 173 kecamatan yang mencakup 2.712 desa dan 91 kelurahan.

Ibukota Papua, Jayapura, terdiri atas 9 Kabupaten, yaitu: Jayapura, Jayawijaya, Merauke, Fak-Fak, Sorong, Manokwari, Biak- Numfor, Yapen-Waropen, dan Nabire dan dua Pemerintahan Kota, yaitu Kota Jayapura dan Kota Sorong, serta tiga pemerintahan Administratif, yakni Puncak Jaya, Paniai dan Mimika. Di Papua ada 173 kecamatan yang mencakup 2.712 desa dan 91 kelurahan.

Di Papua terdapat 310 kelompok etnis (suku) dengan budaya dan adat istiadat yang berbeda-beda.Menurut tempat pemukiman dan adat istiadatnya, penduduk Papua dapat dibedakan menjadi 4 kelompok besar yaitu:

1. P enduduk daerah pantai dan kepulauan (pesisir), mata pencahariannya nelayan, meramu sagu, dan berkebun. Mereka terbuka dan suka berhubungan dengan masyarakat asing (pendatang).

2. Penduduk daerah pedalaman, hidup di dataran rendah, daerah sungai, rawa, danau dan lembah. Mata pencahariannya menangkap ikan, berburu, mengumpulkan hasil hutan, meramu sagu, dan berkebun. Adatnya ketat, selalu curiga pada pendatang.

3. Penduduk daerah pegunungan (dataran tinggi). Mata pencahariannya berkebun dan beternak secara sederhana. Adatnya ketat; pembalasan dendam dianggap sebagai tindakan heroisme, perang suku diibaratkan sebagai pertandingan atau kompetisi untuk mencari keseimbangan sosial. Sifat Curiga pada orang asing (pendatang) ada tetapi tidak ketat.

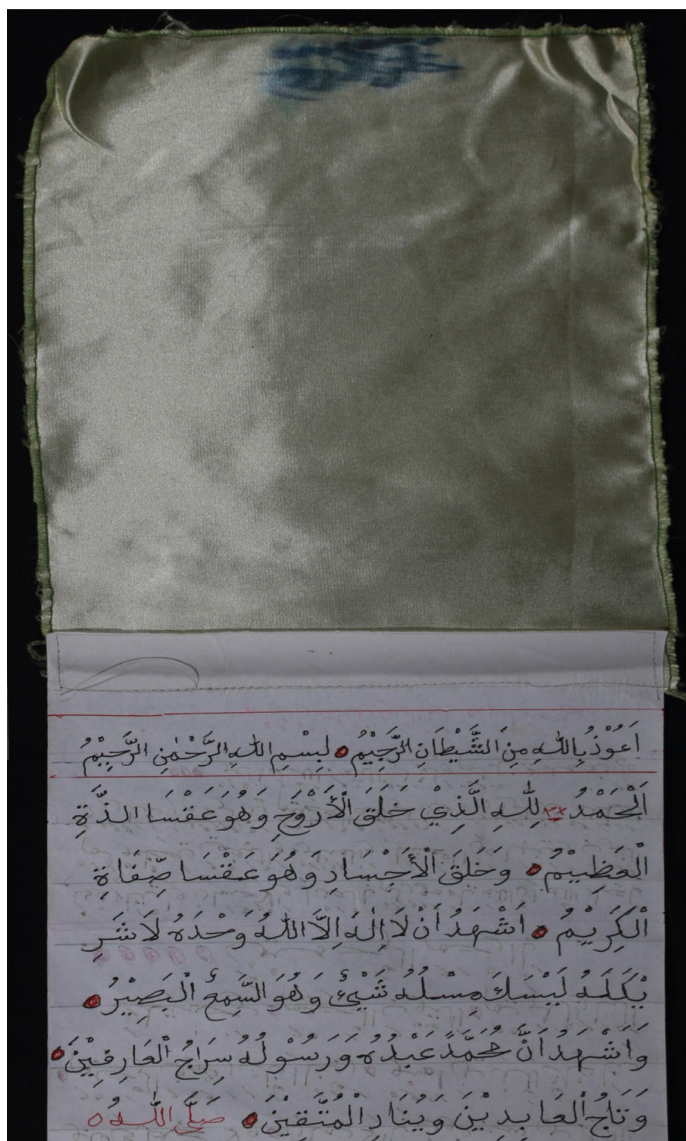
4. Penduduk daerah pegunungan yang mendiami lereng gunung. Mata pencariannya berkebun, meramu sagu, dan berburu. Adatnya ketat,

Naskah kuna bertuliskan huruf Arab yang ada di Papua.
Sumber: Koleksi M. Bafadhal, Sorong.

masih kanibal, bunuh diri merupakan tindakan terpuji jika melanggar adat. Perang suku merupakan aktivitas pencari keseimbangan social. Sifat curiga pada orang asing cukup tinggi.

Berdasarkan data tahun 1978, di ketahui bahwa di Papua terdapat 224 bahasa daerah yang digunakan oleh berbagai kelompok etnis, sehingga menyebabkan kesulitan dalam berkomunikasi antar kelompok etnis. Oleh sebab itu, bahasa Indonesia digunakan secara resmi oleh masyarakat di Papua.

Berdasarkan data tahun 1978, di ketahui bahwa di Papua terdapat 224 bahasa daerah yang digunakan oleh berbagai kelompok etnis, sehingga menyebabkan kesulitan dalam berkomunikasi antar kelompok etnis. Oleh sebab itu, bahasa Indonesia digunakan secara resmi oleh masyarakat di Papua. Pada masa sekarang tentunya jumlah bahasa daerah di Papua sudah berkurang. Hal ini bukan saja karena masyarakatnya banyak yang berkomunikasi dengan bahasa Indonesia, melainkan juga karena penutur asli bahasa daerahnya sudah banyak yang meninggal, sementara pewarisnya tidak ada.

Dalam masalah hukum, masyarakat Papua memiliki hukum adat tersendiri yang masih bertahan hingga kini.Hukum adat bagi masyarakat Papua lebih dominan

Nasah kuna papua, " khutbah".
Sumber: koleksi Iman Latucon.

daripada hukum negara (Indonesia), karena dinilai lebih menguntungkan pihak korban, baik dalam hal hukum pidana maupun perdata. Dalam hukum adat, jika negosiasi kedua pihak tidak mencapai kesepakatan, keputusan akhir adalah perang adat.Perang ini ditempuh untuk membuktikan siapa yang benar dalam suatu kasus.Pihak yang kalah diyakini telah melakukan kebohongan dan pihak yang menang dinilai jujur dan adil.Pada umumnya masyarakat Papua hidup dalam sistem kekerabatan yang menganut garis ayah atau patrilineal.

Nama Papua

Mengacu pada penampilan fisik masyarakatnya, kata Papua berasal dari bahasa Melayu yang artinya 'rambut keriting,' Kata papua juga merupakan istilah umum orang Belandayang bernada merendahkan untuk menyebut orang Papua yaitu *Papuase zeerovers* yang artinya 'para bajak laut Papua'.[30]

Berdasarkan keterangan Wijoyo[31], informasi tertua yang menyebut nama Papua dijumpai dalam catatan perjalanan Pigafetta yang ditulis pada tahun 1521. Dalam catatan itu, Pigafetta membicarakan nama 'kepulauan Papua' yang diduga merujuk pada Raja Ampat. Menurut pengamatan Knaap yang dikutip Wijoyo[32], istilah Papua di abad 17 – 18 sebenarnya tidak hanya merujuk pada orang Papua dari wilayah Raja Ampat tetapi juga pada orang-orang Tidore di bagian tenggara Pulau Halmahera- Gamrange dan semenanjung kepala Burung di daratan utama Papua.

Leupe[33] mendeskripsikan orang Papua sebagai laki-laki dan perempuan Papua telanjang, mereka hanya menutupi alat vitalnya dengan kain cawat dan menghiasi leher dan tangannya dengan perhiasan dari manik-manik dan sejenis potongan pipa. Mereka bebal, sangat lugu, kasar, rakus, dan kejam. Meskipun demikian, orang Papua pesisir menurut Leupe berbeda, mereka adalah pelaut yang baik, trampil menggunakan kano yang panjang, ramping dan bergerak

Parang bertulisan jawi dan bertinta emas.
Sumber: koleksi Muhammad Taher Arfan, Pulau Doom.

sangat cepat, memanjangkan rambutnya dan berpakaian seperti orang Maluku, serta sudah memeluk Islam meskipun masih menjalankan agama lokal secara sembunyi-sembunyi.

Berdasarkan informasi di atas dan menyaksikan tayangan salah satu televisi swasta yang menginformasikan tentang keberadaan al Quran tulisan tangan huruf Arab di Patipi. Ditunjang dengan informasi dari beberapa narasumber yang menyatakan di Sorong, Fakfak, Patipi dan Kaimana juga terdapat banyak naskah kuna yang bernuansa Islam, dan kenyataan bahwa pada saat ini penduduk Papua juga banyak yang menganut agama Islam, timbul pertanyaan, kapan Islam masuk ke Papua, siapa yang membawanya, selain al Quran masih adakah jejak-jejak Islam lainnya yang dapat kita saksikan kini?

Pada mulanya sulit sekali mendapatkan kontak dan informan yang dapat menjelaskan sejarah masuknya Islam sekaligus menunjukkan jejak-jejak peninggalan Islam di Papua. Kesulitan bukan hanya karena hilangnya sebagian tokoh yang tahu tentang sejarah para leluhur yang menjadi penyebar agama Islam di Tanah Papua atau masih menyimpan peninggalan para leluhurnya melainkan juga karena pengaruh dinamika sosial politik yang masih ada dari masa kolonial hingga saat ini. Untunglah, di beberapa *enclave* yang diperkirakan tersentuh kuat oleh Islam, masih ada beberapa orang yang dapat memberikan informasi mengenai kehadiran para penyebar agama Islam atau menjadi penyimpan bukti sejarah Islam di Papua.

Dari pengamatan langsung di lapangan dapat diketahui bahwa di beberapa daerah di Papua memang terdapat banyak naskah kuna tulisan tangan yang ternyata merupakan warisan leluhur orang Papua yang berperan sebagai penyebar Islam di Papua. Naskah-naskah itu tidak saja ditulis dengan tulisan

Arab dan Jawi (aksara Arab-Melayu) tetapi juga ada yang ditulis dengan tulisan Bugis-Makasar yang dikenal sebagai tulisan *ka ga nga*. Naskah-naskah kuna tulisan tanganitu kini disimpan di beberapa tempatdi Papua sebagai harta warisan para pewaris atau pemiliknya.

Sejauh ini sumber pustaka yang membicarakan tentang Islam di Papua masih sangat sedikit. Sumber tulisan yang berkenaan dengan Papua, seperti *Kepulauan Nusantara*(Alfred Russle Wallace, 1869), *Sorong Cajaya dari Papua* (Stepanus Malak, 2013), *Manajemen dan Resolusi Konflik di Tanah Papua* (Stepanus Malak, 2012), *Kapitalisasi Tanah Adat Sinergi Kepentingan masyarakat Adat dalam Otonomi Khusus Papua,* (Stepanus Malak, 2012), *Etnografi Suku Moi Kabupaten Sorong, Papua Barat* (Stepanus Malak dan Wa ode Likewati, 2011), dan *Nasionalisme ganda orang Papua* (Bernarda Meteray, 2011) tidak menyinggung sejarah keislaman Papua. Buku-buku ini kebanyakan berisi tentang adat istiadat, masalah sosial, dan budaya Papua.Satu-satunya refrensi yang dapat dikatakan menyinggungsejarah dan pengislaman Papua adalah karya Muridan Wijoyo (2013) yang berjudul *Pemberontakan Nuku.Persekutuan Lintas Budaya di Maluku- Papua sekitar 1780 – 1810.*Dalam buku ini Wijoyo mengisahkan perlawanan Pangeran Nuku, pahlawan Nasional dari Tidore yang melawan Belanda dan gerakan aliansinya yang mencapai Maluku dan Papua.

Islamisasi Papua

Berangkat dari minimnya sumber tertulis mengenai sejarah Islam di papua, penelusuran informasi di peroleh dari penuturan pemuka agama Islam dan *petuanan* (raja). Menurut merekaagama Islam telah masuk ke Papua sejak abad ke-17, khususnya menyebar di daerah pesisir dengan berpangkal pada kabupaten Sorong dan Fak-Fak yang dianggap sebagai pintu masuk Islam ke Papua.

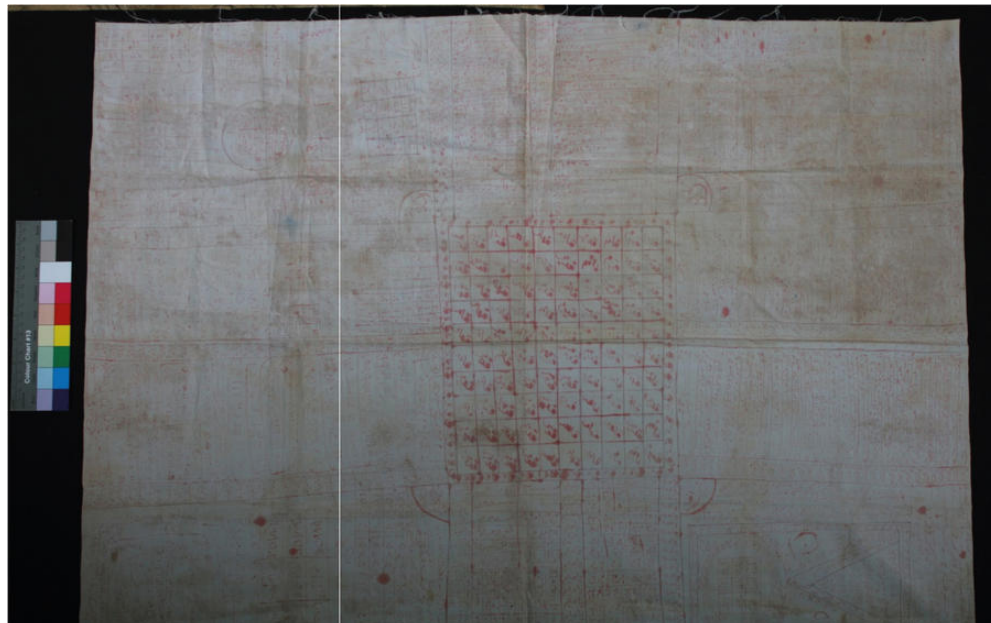
Berdasarkan penuturan para narasumber dan pemilik naskah kuna Papua di Sorong dan Fak-Fak setidaknya ada tiga hal yang dapat dijelaskan berkenaan dengan masuknya Islam di Papua yang dipercayai datang sebelum kolonial dan para penginjil tiba. Pertama, siapa yang membawa agama Islam ke Papua, kedua melalui jalur mana Islam masuk ke Papua, dan ketiga jejak peninggalan apa saja yang masih dapat disaksikan hingga kini. Dari uraian yang disampaikan oleh para narasumber dapat diketahui bahwa hampir semua informan menyampaikan hal yang sama tentang ketiga hal ini, yaitu:

1. Figur pembawa atau penyebar agama Islam ke Papua berasal dari Hadramaut. Menurut para narasumber ada dua figur pembawa atau penyebar agama Islam di Papua. Pertama, orang-orang yang memiliki garis

keturunan para *sayyid* yang dipercaya memiliki genealogi sampai ke Nabi Muhmmad SAW. Kedua, adalah orang-orangyang tidak memiliki keturuan Sayyid tapi masih memiliki darah keturunan Arab yang disebut sebagai *shaykh*.Selanjutnya dijelaskanpara pembawa atau penyebar agama Islam di wilayah Papuaadalah keturunan marga Al-Hamid, Al-Katiri, Assegaf, Said bin Agil, Bafada, dan Kabiran. Selama proses penyebaran agama Islam itu, para sayyid maupun shaykh melakukan pernikahan dengan warga setempat, sehingga menurunkan garis keturunan campuran Arab-Papua atau Arab-Melayu.

2. Berkenaan dengan jalur masuknya Islam ke Papua. Menurut para informan, Islam masuk ke Papua pada sekitar abad 16/17 melalui tiga jalur utama, yakni, Kesultanan Tidore, Raja Ampat, dan Kepulauan Seram.

    - Jalur Kesultanan Tidore
      Kehadiran Islam di Papua merupakan bagian dari ekpansi Kesultanan Tidore. Sebagaimana telah dijelaskan oleh para narasumber, faktor penting yang memungkinkan Islam masuk ke Papua khususnya Sorong, Raja Ampat, Bintuni, Fak-Fak, dan Patipi adalah Kesultanan Tidore. Dipercayai bahwa Kesultanan Tidore sebenarnya telah hadir di Papua jauh sebelum kolonial datang. Para narasumber juga mengatakan bahwa masuknya misionaris ke wilayah pedalaman Papua diantar oleh jaringan Kesultanan Tidore. Menurut Andaya[34] orang-orang Papua mengasosiasikan Tidore dengan Islam. Hal ini digambarkan melalui suatu peristiwa di tahun 1705, saat Raja Jogugu dan Kapiten Laut Salawati dan Waigeo menerima utusan Sultan Tidore, semua yang hadir mengucapkan 'Amin' ketika utusan itu selesai membaca surat Sultan Tidore. Dengan kata lain, orang-orang Papua menghormati Sultan Tidore sama seperti penyebutan nama Allah dalam al Quran meskipun yang hadir hanya fisik suratnya.

    - Jalur Raja Ampat
      Kepulauan Raja Ampat adalah kepulauan pegunungan yang terletak antara Maluku Utara dan daratan utama Papua Barat.Menurut legenda asal-usul, kerajaan-kerajaan Raja Ampat diperintah oleh empat raja, yaitu Raja Salawati, Raja Waigeo, Raja Misool dan Raja Waigama. Asal-usul tentang kerajaan-kerajaan Raja Ampat ini terangkum dalam berbagai mitos dan legenda. Menurut informan kehadiran Islam ke Papua dari jalur Raja Ampat datang dari Salawati dibawa dan disebarkan oleh figur-figur yang melakukan penyebaran Islam secara pribadi sambil berdagang, mencari sumber kehidupan yang lebih baik, atau menghindar dari dinamika sosial politik di tanah kelahirannya.

" Benda azimat".
Sumber: koleksi Muhammad Taher Arfan, Pulau Doom.

- Jalur Seram
  Seorang informan yang bergelar Imam Besar mengatakan bahwa berdasarkan silsilah dan penuturan leluhurnya, Islam datang ke Papua melalui Seram.Senarai menyebarkan agama Islam, sebagian dari mereka menikah dengan penduduk setempat, sehingga melahirkan keturunan campuran Maluku-Papua. Sebagaimana dijelaskan oleh Haji Jafar Bugis pemilik dua naskah kuna yang berasal dari awal abad ke-19. Menurutnya, nenek moyangnya yang berasal dari Sulawesi kemudian hijrah ke Tual, Seram Timur, dan akhirnya berdiam di Kampung Lilinta di Pulau Misool. Keturunan Bugis yang berdiam di Misool sampai saat ini masih meneruskan tradisi leluhurnya dengan mengamalkan tarikat yang hanya boleh diikuti oleh keluarga yang memiliki jalur keturunan leluhurnya saja.

3. Jejak Peninggalan Islam

Tradisi tulis yang terkait dengan ekspansi Tidore di Papua tidak banyak ditemukan. Akan tetapi, di daerah Sorong, Pulau Doom, Fak-Fak, dan Kokas ditemukan sekitar 60 naskah kuna, 1 buah parang dan 1 helai bendera yang merupakan bukti tertulis yang berkaitan dengan kehadiran Islam di Papua. Bukti-bukti ini melengkapi informasi sebelumnya bahwa Islam tidak semata-mata datang dari arah Tidore tapi juga dari jalur lain, yaitu Seram/Tual, Misool, Salawati dan kepulauan lainnya.

Penutup

Apa yang diungkapkan oleh para informan dalam uraian di atas memang masih perlu dikaji lebih lanjut dengan mempertimbangkan dokumen, arsip, dan literature terkait yang masih harus ditelusuri. Namun demikian, keterangan para informan telah memperkaya informasi mengenai jejak-jejak Islam di Papua. Keberadaan naskah kuna tulisan tangan yang ditulis dengan huruf Arab, Jawi atau Ka Ga Nga yang berada di tangan para pewaris memberi indikasi penting mengenai jejak keislaman di Papua.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Papua yang selama ini dikenal sebagai daerah yang terbelakang, primitif, dan baru beragama setelah kolonial datang, ternyata keliru. Dari penuturan para informan yang sekaligus juga para pemilik naskah kuna (tradisi tulis), parang bertulisan huruf Jawi, dan bendera serta masjid-masjid dapat diketahui bahwa Papua, khususnya daerah Sorong, Fak-Fak dan sekitarnya telah Islam sejak abad ke-16/17, ini berarti masyarakat Papua telah mengenal baca tulis sejak masa itu. Selain itu, kita juga tahu bahwa jalur masuknya Islam di Papua tidak semata-mata lewat ekpansi Kesultanan Tidore saja tetapi juga melalui jalur tradisional yang dilakukan oleh figur-figur ulama yang memiliki tautan dengan silsilah dari garis sayyid dan shaykh dari Hadramaut.

Titik Pujiastuti

Kasus Jawa

Kompleks makam Sunan Giri.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

Di Jawa, Islamisasi umumnya disematkan kepada mereka yang dianggap sebagai orang-orang suci nan saleh. Dalam sejarah Islam di Jawa, orang-orang suci nan saleh itu dikenal dengan sebutan Walisongo yang terdiri atas: Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Derajat, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, serta Sunan Gunung Jati.[35] Ke sembilan sosok itu, menurut kisah yang tersebar turun menurun di masyarakat, adalah pihak yang memungkinkan Islam datang dan menyebar di pulau Jawa, termasuk beberapa wilayah lain di Nusantara.[36]

Terkait peran yang dimainkan Walisongo, penting dicatat bahwa meski menguatnya Islam di Jawa dimulai dengan berdirinya Kerajaan atau Kesultanan Demak dan runtuhnya Kerajaan Majapahit pada tahun 1478 M,[37] namun sulit terbantahkan betapa dalam babak sejarah tersebut Walisongo turut memberi andil yang nyatanya cukup signifikan. Maka, selain melalui pola dakwah, beberapa dari wali yang ada menggunakan kesenian sebagai media penyebaran. Dengan apa yang telah mereka peragakan tak heran ketika Islam semakin menguat sebagai sebuah agama yang berkembang secara turun menurun melalui perantara lisan dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya di pulau Jawa. Semakin kuat persebaran Islam di pulau Jawa manakala di kalangan masyarakat berkembang berbagai kisah kebesaran Walisongo. Mereka, dalam ingatan kolektif masyarakat Jawa, misalnya, diketahui berhasil membangun Masjid Demak dalam satu malam dan itu dimungkinkan karena masing-masing dari mereka terkenal memiliki kesaktian yang tidak dimiliki oleh orang lain.

Kisah kebesaran Walisongo yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat Jawa tersebut salah satunya terungkap dalam cerita lisan yang berkembang di wilayah Jawa Timur. Di wilayah ini, muncul beragam cerita lisan seputar peran para Wali di masa awal mereka menyebarkan agama Islam, sekitar abad ke-14. Di Gresik, kisah kebesaran dan kesaktian para wali umumnya dinisbahkan kepada Maulana Malik Ibrahim yang dikenal juga dengan Maulana Magribi, Jumadil Kubro atau Sunan Gresik. Terlahir sekitar pertengahan abad ke-14 (1359 M), sosok ini dikenal oleh masyarakaat sebagai penyebar Islam pertama di pulau Jawa.

Masjid Agung Demak pada tahun 2010.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2010.

Sketsa Masjid Demak pada tahun 1810.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

Terkait kebesaran Syekh Maulana Malik Ibrahim, cerita lisan yang berkembang di masyarakat Gresik menjelaskan bahwa sosok ini menetap di Gresik ketika wilayah tersebut masih dihuni oleh mayoritas penganut agama Hindu dan Buddha. Pada suatu ketika, Syekh Maulana Malik Ibrahim mendengar berita tentang bencana yang melanda di suatu daerah di Gresik, maka beliau mengajak lima orang muridnya untuk meninjau ke sana. Sesampainya di satu tempat yang dituju, beliau berkeliling dan membagi-bagikan sedekah kepada mereka yang menderita. Setelah itu mereka meneruskan perjalanannya mencari-mencari barangkali masih ada masyarakat di daerah lainnya yang perlu untuk dibantu.

Kisah kebesaran Walisongo yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat Jawa tersebut salah satunya terungkap dalam cerita lisan yang berkembang di wilayah Jawa Timur. Di wilayah ini, muncul beragam cerita lisan seputar peran para Wali di masa awal mereka menyebarkan agama Islam, sekitar abad ke-14.

Akhirnya beliau sampailah di satu tempat dimana orang-orang berkerumun di sekeliling suatu panggung terbuat dari tumpukan batu-batu. Di atas panggung batu itu nampak seorang gadis ayu berpakaian serba putih sedang meronta-ronta ingin melepaskan diri dari pegangan dua orang lelaki berperawakan kekar. Di depan mereka berdiri seorang pendeta tua dengan tongkat di tangan. Melihat semua itu, Syekh Maulana Malik Ibrahim beserta kelima muridnya pergi mendekat ingin tahu apa yang dikerjakan oang-orang yang berkerumun itu. Setelah berada di tempat itu, beliau menanyakan hal itu kepada salah seorang penduduk dalam rombongan itu. Maka orang itupun menceritakan dengan penjang lebar, bahwa gadis yang dikenakan pakaian putih-putih hendak dibunuh oleh pendeta tua itu untuk dipersembahkan kepada dewata penguasa hujan. Agar musim kemarau yang panjang kala itu, diganti dengan musim hujan.

Mendengar cerita itu, Syekh Maulana Malik Ibrahim hanya menganggukanggukkan kepalanya saja, sedang hatinya berkata alangkah kejamnya orang-orang tersebut. Ketika itu sang pendeta sudah siap hendak menghunjamkan sebilah belati mengkilat keputih-putihan ke jantung si gadis yang sedang

Gapura Sendang Duwur, komplek makam kuno yang bercorak Islam diperkirakan dibangun pada 1561.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

dilentangkan di atas tumpukan batu-batu itu. Seketika, Syekh Maulana Malik Ibrahim berusaha mencegahnya dari kejauhan dengan mengutarakan kata-kata cegahan agar pendeta itu tidak jadi membunuh si gadis tersebut. Namun, pendeta yang mendapat cegahan dari Syekh Malik Ibrahim itu tampak acuh dan terus menghunjamkan belatinya ke arah jantung gadis tadi. Tetapi pendeta itu mendadak terkejut. Ketika ujung belati itu hampir sampai pada tujuannya, tiba-tiba tanganya terasa berat untuk menekankan belatinya, seolah-olah terhalang oleh lempengan besi baja yang tebal. Pendeta yang merasakan keganjilan itu langsung menyadari dan ia pun mencoba mengerahkan kekuatan batinnya untuk menembusnya. Saát itu pula tiba-tiba saja tangannya menjadi tak berdaya lagi dan ia pun berdiri menatap sekeliling orang-orang yang berkerumun itu. Semua orang yang ada di tempat itu tertegun keheranan dan tak habis mengerti, mengapa tiba-tiba sang pendeta membatalkan niatnya untuk membunuh gadis itu. Padahal upacara sudah disepakati.

Akhirnya pendeta itu menghampiri seraya mengumpat kepada Syekh Maulana Malik Ibrahim yang berdiri bersama kelima muridnya di belakang orang-orang yang berkerumun itu. Dengan tenang Syekh Maulana Malik Ibrahim beserta kelima muridnya maju ke depan orang-orang yang berkerumun serta mohon maaf sebelumnya dan mengatakan sebenarnya beliau sedikitpun tidak ingin mengganggu. Dan beliaupun menanyakan apa maksud dan tujuan upacara ini diadakan. Beberapa orang dalam kerumuman menjawab bahwa upacara pengorbanan gadis sudah tiga kali ini namun hujan belum juga turun. Mendengar penjelasan dari masyarakat, Syekh Malik bersama kelima muridnya melakukan sembahyang sunnah dua raka'at memohon hujan. Baru saja sembahyang dua raka'at dan khutbah dirampungkan, nampaklah di langit awan hitam menebal berjalan ke daerah mereka dan saat itu turunlah hujan dengan lebatnya. Setelah hujan mereda, semua orang di tempat itu serentak menghadap Syekh Malik Ibrahim dan menyatakan diri untuk memeluk Islam. [38]

Kisah kebesaran Walisongo yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat Jawa juga terungkap dalam Babad Tanah Jawi (Sejarah Tanah Jawa). Pada Babad Tanah Jawi, misalnya, diceritakan bagaimana Sunan Kalijaga terbimbing ke jalan yang benar.

Selain dari beberapa kisah yang terangkum dalam tradisi lisan tersebut, kisah kebesaran Walisongo yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat Jawa juga terungkap dalam *Babad Tanah Jawi* (Sejarah Tanah Jawa). Pada *Babad Tanah Jawi*, misalnya, diceritakan bagaimana Sunan Kalijaga terbimbing ke jalan yang benar. Di dalam kisah yang berkembang di masyarakat, Kalijaga disebutkan sebagai anak laki-laki Tumenggung Wilatikta yang mengabdi kepada Majapahit, yang afiliasi keagamaannya tidak ditegaskan. Namun, pemuda ini bernama Said, sebuah kata Arab. Setelah kalah main judi, Said menjadi perampok jalanan di pesisir utara. Pada suatu hari, Sunan Bonang melewati daerah itu dan

didekati oleh Said, tetapi Bonang berkata kepadanya bahwa akan jauh lebih menguntungkan apabila ia merampok seseorang yang akan melewati daerah itu kemudian, yang berpakaian serba biru dan memakai sekuntum bunga sepatu berwarna merah di belakang telinganya. Said pun menuruti nasihat itu, dan tiga hari kemudian muncullah orang yang dikatakan oleh Sunan Bonang. Tentu saja, orang itu tak lain dan tak bukan adalah Bonang sendiri yang sedang menyamar. Ketika Said menyerangnya, Bonang mengubah dirinya menjadi empat orang. Said begitu terguncang karena pengalamannya itu, sehingga dia meninggalkan jalan sesat yang telah ditempuhnya selama ini dan kemudian hidup sebagai seorang pertapa. Dia memakai nama Kalijaga, menjadi wali, dan menikah dengan saudara perempuan Sunan Gunung Jati.[39]

Selain bisa ditemukan dalam Babad Tanah Jawi, kisah kebesaran Walisongo juga terungkap dalam Sejarah Banten, sebuah naskah berbahasa Jawa yang berisi cerita-cerita pengislaman.

Selain bisa ditemukan dalam *Babad Tanah Jawi,* kisah kebesaran Walisongo juga terungkap dalam *Sejarah Banten*, sebuah naskah berbahasa Jawa yang berisi cerita-cerita pengislaman. Pada *Sejarah Banten*, fokus kajian dipusatkan pada kisah terkait asal-usul Sunan Giri. Menurut karya ini, ada seorang suci berkebangsaan asing yang bernama Molana Usalam yang datang ke Balambangan di Ujung Timur Jawa, suatu daerah yang belum menganut agama Islam sampai akhir abad ke-18. Penguasa Balambangan mempunyai seorang putri yang menderita penyakit yang tidak dapat disembuhkan, tetapi putri itu ternyata sembuh ketika Molana Usalam memberinya buah pinang untuk dikunyah. Putri itu kemudian dinikahkan dengan Molana Usalam. Namun, ketika Molana meminta penguasa Balambangan untuk juga memeluk Islam, penguasa itu pun menolaknya. Oleh karena itu, Molana Usalam pergi meninggalkan Balambangan dan istrinya yang sudah hamil. Ketika putri itu melahirkan bayi laki-laki, bayi itu dimasukkan ke dalam sebuah peti dan dibuang ke laut. Peti itu akhirnya terdampar di pantai Gresik, tempat bayi itu kemudian tumbuh menjadi seorang Muslim dan belakangan menjadi sunan yang pertama dari Giri.[40]

Selain melalui Babad Tanah Jawi dan Sejarah Banten, kisah terkait orang-orang suci atau saleh di pulau Jawa juga dapat ditemukan dalam Babad Godok, sebuah naskah kuno yang diceritakan secara turun temurun di desa Cangkuang, Garut, Jawa Barat.

Selain melalui *Babad Tanah Jawi* dan *Sejarah Banten,* kisah terkait orang-orang suci atau saleh di pulau Jawa juga dapat ditemukan dalam *Babad Godok,* sebuah naskah kuno yang diceritakan secara turun temurun di desa Cangkuang, Garut, Jawa Barat. Naskah ini menceritakan kisah Kian Santang, seorang penyebar Islam di pulau Jawa yang menurut tradisi lisan masyarakat ditengarai merupakan anak dari Prabu Sri Baduga Maharaja alias Prabu Siliwangi, raja terakhir Pajajaran. Berasal dari wilayah Cirebon (Sindangkasih; Majalengka), Kian Santang sangatlah akrab dan legendaris dengan pikiran-pikiran orang Sunda, khususnya mereka yang tinggal di daerah Pasundan (Priangan). Menurut *Babad Godog*, Kian Santang—nama-nama lain yang disandang tokoh itu adalah Gagak Lumayung, Garantang Sentra, Pangeran Gagak Lumiring, Sunan Rakhmat, dan Sunan Bidayah—merupakan putra Raja Padjajaran Sewu yang masuk Islam dan menetap di Godog, Karangpawitan, Garut. Sebelum memeluk Islam, Kian Santang terlebih dahulu pergi ke Arab. Terdapat beberapa versi cerita rakyat mengenai perjalanan dakwah Kian Santang, di antaranya dikisahkan bahwa Prabu Kian Santang bertanding kekuatan gaib dengan Sayyidina Ali dan Prabu

Kian Santang tidak mampu mencabut tongkat yang ditancapkan oleh Baginda Ali kecuali sesudah Prabu Kian Santang membaca kalimat Syahadat. Ia kembali ke Pajajaran pada tahun 1445 dan setelahnya Kian Santang, memakai nama Haji Lumajang, mulai menyebarkan agama baru yang dianutnya itu di wilayah Batulayang, Lebak Agung, Lebak Wangi, Curug Fogdog, Curug Sempur, Padusunan, Karang Serang, Cilageni, Dayeuh Handap, Dayeuh Manggung, Cimalati, Cisieur, Cikupa, Cikaso, Pagaden, Haur Panggung, Cilolohan, warung Manuk, Kadeunghalang, dan Cihaurbeuti. Ia meninggal di daerah Godog, Karangpawitan, Garut dan dimakamkan di tempat yang sama.[41]

Di dalam cerita lisan lain yang tersebar di masyarakat Jawa Barat, dikisahkan bahwa Prabu Kian Santang adalah putra raja Pajajaran yang masuk Islam. Setelah berkonversi ke dalam Islam, ia mengajar dan menyebarkan agama Islam di Pajajaran dan mempunyai banyak pengikut. Atas ketokohannya kala itu, banyak putra raja yang masuk Islam. Sejak itu, ia sangat terkenal dalam sejarah dakwah Islam di tatar Sunda bagian pedalaman, khususnya di wilayah Limbangan yang merupakan pusat penyebaran agama Islam pertama di Tatar Sunda. Mula-mula Kian Santang mengislamkan raja-raja lokal, seperti Raja Galuh Pakuwon yang terletak di Limbangan, bernama Sunan Pancer (Cipancar) atau Prabu Wijayakusumah (1525-1575). Raja yang satu ini merupakan putra Sunan Hande Limasenjaya dan cucu dari Prabu Layangkusumah. Prabu Layangkusumah sendiri adalah putra Prabu Siliwangi. Dengan demikian Sunan Pancer merupakan buyut Prabu Siliwangi. Kian Santang menghadiahkan kepada Sunan Pancer satu buah al-Qur;an berkukuran besar dan sebuak *sekin* yang bertuliskan lafadz al-Qur'an *la ikroha fiddin.* Berkat Sunan Pancer ini Islam dapat berkembang luas di daerah Galuh Pakuwon, sisi Kerajaan Pajajaran.

Adapun, para petinggi dan raja-raja lokal lainnya yang secara langsung diislamkan oleh Kian Santang di antaranya, (1) Santowan Suci Mareja (sahabat Kian Santang yang makamnya terletak dekat makam Kian Santang); 2) Sunan Sirapuji (Raja Panembong, Bayongbong); 3) Sunan Batuwangi yang sekarang terletak di kecamatan Singajaya (ia dihadiahi tombak oleh Kian Santang dan sekarang menjadi pusaka Sukapura dan ada di Tasikmalaya. Melalui raja-raja lokal inilah selanjutnya Islam menyebar ke seluruh tanah Priangan. Kemudian setelah itu Islam disebarkan oleh para penyebar Islam generasi berikutnya, yaitu para sufi seperti Syeikh Jafar Sidiq (penganut Syatariah) di Limbangan, Eyang Papak, Syeikh Fatah Rahmatullah (Tanjung Singguru, Samarang, Garut), Syeikh Abdul Muhyi (penganut Syattariyah; Pamijahan, Tasikmalaya), dan para menak dan ulama dari Cirebon dan Mataram seperti Pangeran Santri di Sumedang dan Arif Muhammad di Cangkuang (Garut).[42]

Kisah tentang Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati) yang oleh masyarakat setempat dipandang sebagai tokoh lain penyebar Islam di wilayah Tatar Sunda. Terkait Syarif Hidayatullah, legenda yang ada di masyarakat menyebutkan bahwa tokoh ini mulai menyebarkan ajaran Islam ketika ia mendirikan pusat kegiatan pendidikan Islam di bukit Sembung Cirebon.

Selain Kian Santang, ada juga kisah tentang Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati) yang oleh masyarakat setempat dipandang sebagai tokoh lain penyebar Islam di wilayah Tatar Sunda. Terkait Syarif Hidayatullah, legenda yang ada di masyarakat menyebutkan bahwa tokoh ini mulai menyebarkan ajaran Islam

ketika ia mendirikan pusat kegiatan pendidikan Islam di bukit Sembung Cirebon. Ia menjadi guru agama Islam. Di situlah ia mengajarkan seluk-beluk ajaran Islam kepada generasi pertama (1470) kaum muslimin yang bermukim di daerah itu. Kegiatan tersebut melahirkan ulama-ulama Islam yang kemudian membuka kegiatan serupa di berbagai tempat di tanah Sunda untuk membimbing umat Islam generasi pertama di daerahnya masing-masing. Model lembaga pengajaran yang didirikan oleh Syarif Hidayatullah, Cirebon, ditempuh pula oleh Syekh Abdul Muhyi di Pamijahan, Pangeran Makhdum di Dayeuh Luhur, Aria Wangsa Goparana di Subang. Di samping melalui pengajaran, kegiatan Islamisasi yang dilakukan oleh Syarif Hidayatullah ditempuh melalui cara-cara lain, antara lain: pernikahan baik yang dilakukan oleh dia sendiri (seluruh istrinya berjumlah 6 orang; tetapi tidak bersamaan satu waktu), yang berasal dari beberapa daerah (Cirebon, Banten, Jawa Timur) dan berasal dari kelompok sosial berbeda (Cina, Arab, dan Pribumi); maupun pernikahan yang dilakukan anak-cucu Syarif Hidayatullah; mereka menikah dengan keluarga Karaton Demak, ulama pembesar pendatang.

Selain itu, kegiatan Islamisasi yang dilakukan Syarif Hidayatullah ditempuh pula melalui cara-cara, seperti menjalin persahabatan dan kerjasama dengan negara tetangga (Demak, Pasai, dan Malaka) dan kepada daerah di tanah Sunda, mengirimkan guru agama di daerah-daerah pedalaman tanah Sunda, dan menegakkan kekuasaan Islam di daerah-daerah yang telah dikuasai kaum muslimin, seperti di Banten (Kepala daerah Hasanuddin, 1526), Kelapa (kepala daerah Fadhilah Khan; 1527), dan Cirebon (dipimpin Syarif Hidayatullah sendiri). Melalui cara-cara itulah Islam mulai dikenal masyarakat melalui satu masyarakat ke masyarakat lainnya. Mereka yang begitu percaya atas keagungan Syarif Hidayatullah dengan suka hati akhirnya memeluk Islam sebagai sebuah agama yang mereka yakini.

Di Jawa Tengah, khususnya di Semarang, Sunan Bayat—dikenal dengan banyak nama seperti Pangeran Mangkubumi, Susuhunan Tembayat, Sunan Pandanaran (II), atau Wahyu Widayat—menjadi kisah lain yang juga tercatat sebagai simbol Islamisasi di pulau Jawa. Meskipun secara tradisional tidak termasuk sebagai Walisongo, Sunan Bayat diakui oleh masyarakat di Semarang sebagai tokoh utama penyebar Islam di wilayah Jawa Tengah, khususnya Semarang. Makamnya yang terletak di perbukitan (Gunung Jabalkat) di wilayah Kecamatan Bayat, Klaten, Jawa Tengah, sejauh ini masih ramai diziarahi orang hingga sekarang.

Mesjid Besar Padangaran di daerah Bayat, Klaten
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Kompleks makam Sunan Bayat di Klaten.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Di Jawa Tengah, khususnya di Semarang, Sunan Bayat—dikenal dengan banyak nama seperti Pangeran Mangkubumi, Susuhunan Tembayat, Sunan Pandanaran (II), atau Wahyu Widayat—menjadi kisah lain yang juga tercatat sebagai simbol Islamisasi di pulau Jawa. Meskipun secara tradisional tidak termasuk sebagai Walisongo, Sunan Bayat diakui oleh masyarakat di Semarang sebagai tokoh utama penyebar Islam di wilayah Jawa Tengah, khususnya Semarang. Makamnya yang terletak di perbukitan (Gunung Jabalkat) di wilayah Kecamatan Bayat, Klaten, Jawa Tengah, sejauh ini masih ramai diziarahi orang hingga sekarang. Menurut cerita yang berkembang, dari wilayah kecamatan Bayat, Klaten itulah Sunan Bayat mulai menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat wilayah Mataram, sekitar abad ke-16, tepatnya ketika hegemoni politik beralih dari kerajaan-kerajaan pesisir ke pedalaman Jawa. Saat itu, Kerajaan Mataram menjadi kerajaan pertama yang berhasil menguasai pulau Jawa. Senapati Ingalaga (1584-1601), pendiri Kerajaan Mataram, dilaporkan memeluk Islam sekitar tahun 1576.

Sejumlah kisah menyebutkan tentang aspek-aspek pra-Islam dan Jawa Islam dalam kekuasaan Senapati. Dia misalnya diceritakan mendatangi istana Kerajaan Ratu Laut Selatan di bawah air. Namun, istana Mataram masih belum terislamkan secara sempurna. Tradisi-tradisi sastra, ritual, dan kalendernya masih berkarakter Hindu-Buddha. Di masa Sultan Agung (1613-46), rekonsiliasi pertama Kerajaan Jawa dan tradisi Islam terjadi. Proses ini mencapai puncaknya pada tahun 1625, ketika dia berhasil menghancurkan dan mengepung negara dagang Surabaya. Untuk merespons pembangkangan militer dan pemberontakan yang dipimpin oleh tokoh-tokoh agama Islam yang mengurangi klaim-klaimnya atas kekuasaan dan dukungan tuhan, Sultan Agung beralih kepada kekuatan supernatural Islam. Dia mengunjungi makam suci Sunan Bayat di Tembayat pada 1633. Pada saat yang sama, dia merekonsiliasikan dengan garis bangsawan Surabaya yang kalah yang mengklaim keturunan dari salah satu orang suci Islam Jawa, Sunan Ampel (salah satu wali sembilan), mengalihkan kalender Saka Hindu Jawa ke dalam kalender bulan gabungan Islam-Jawa menggunakan bulan-bulan Islam, dan memasukkan ke dalam istana karya-karya sastra yang diinspirasikan ajaran Islam dan diakui berisi ajaran supernatural.

Sementara itu di Yogyakarta, kisah tentang orang suci yang berperan dalam proses Islamisasi ternisbahkan melalui sosok Sunan Kalijaga (Raden Mas Syahid), putra dari Tumenggung Wilatikta, Bupati Tuban.

Kisah lain menyebutkan, dia bertemu dengan Sunan Bayat yang mengajarkannya esensi rahasia ilmu-ilmu mistik. Kisah inilah yang tersurat dalam teks *Serat Garwa Kencana*, yang menggambarkan seni raja Jawa dalam memimpin dan dalam menjalankan ajaran sufi, yang menjadi filsafat politik Sultan Agung sendiri. Raja Jawa dilihat sebagai raja sufi saleh. Dalam teks ini pula tradisi perang raja Jawa direkonsiliasikan dengan tradisi sufi "jihad besar" (*al-jihad al-akbar*), perjuangan melawan diri sendiri. Dengan demikian jelas bahwa karya ini diinspirasikan oleh ajaran Islam, dan menggambarkan bagaiman Islam berhasil didomestikasikan dalam tradisi dan budaya Jawa. Maka, Islamisasi istana Mataram di bawah Sultan Agung terjadi bersama-sama dengan berkembangnya ekspresi kesalehan kerajaan di berbagai kerajaan di kepulauan Nusantara, khususnya di Banten

di Jawa Barat dan di Aceh. Maka, dengan keberhasilannya merekonsiliasikan Islam dalam budaya kerajaan Jawa, Sultan Agung disebut oleh Ricklefs sebagai seorang sufi dan seorang raja Jawa, pemersatu dua identitas.[43]

Terkait Sunan Bayat, sosoknya dapat dikategorikan sebagai wali lokal, seperti konsep sejarawan Sartono Kartodirdjo dengan sebutan tokoh Islamisasi tingkat lokal. Keberadaan Sunan Bayat, sejajar misalnya dengan dengan Syekh Abdul Muhyi (Tasikmalaya), Sunan Geseng (Magelang), Sunan Tembayat (Klaten), Ki Ageng Gribig (Klaten), Sunan Panggung (Tegal), Sunan Prapen (Gresik), Mbah Bungkul (Surabaya), Syekh Wasil (Kediri) dan wali lokal lainnya yang banyak tersebar di berbagai kota.

Sementara itu di Yogyakarta, kisah tentang orang suci yang berperan dalam proses Islamisasi ternisbahkan melalui sosok Sunan Kalijaga (Raden Mas Syahid), putra dari Tumenggung Wilatikta, Bupati Tuban. Menurut kisah yang berkembang di masyarakat, Raden Syahid merupakan orang yang nakal sejak kecil dan kemudian berkembang menjadi penjahat yang sadis. Ia suka merampok dan membunuh tanpa segan dan ia berjudi kemana-mana. Legenda lain menerangkan bahwa Raden Syahid adalah orang yang sangat sakti; karena saktinya sehingga beliau mendapat julukan berandal Lokajaya. Suatu ketika, Sunan Bonang sedang berjalan kaki dari Malang melewati hutan Jati Sekae dan berjumpa dengan Raden Syahid. Sunan Bonang pun menegur dengan halus, "siapakah kau ini? Mengapa menghadang orang lewat?" dengan keras Raden Syahid menjawab, "aku sedang bekerja, pekerjaanku ialah menyamun." Sunan Bonang berkata lembut, "tunggu besok pagi. Kalau ada yang lewat di sini mengenakan pakaian hitam dengan sumping bunga wora-wari merah di telinganya, samunlah dia." Raden Syahid pun menuruti Sunan Bonang. Setelah tiga malam, Raden Syahid menghadang di jalan, Sunan Bonang yang sudah berbusana serba hitam dan bersumpingkan bunga wora-wari merah berjalan melewati tempat Raden Syahid berjaga. Melihat target yang ditunggu telah tiba, segera Raden Syahid menghalangi perjalanan Sunan Bonang. Namun seketika, Sunan Bonang berubah menjadi empat orang dan Raden Syahid melihat ke arah utara, timur, selatan, dan barat, dimanapun tampak olehnya Sunan Bonang. Segera setelah itu, Raden Syahid duduk dan dengan takzim menghormat, menyatakan sudah bertobat. Sunan Bonang berkata lembut, "jika kau benar-benar menurut kepadaku, bergurulah dengan sungguh-sungguh, patuhilah kata-kataku. Ini tombak pendekku dan jagalah baik-baik. Jangan pergi dari tempat ini sama sekali." Raden Syahid menyanggupinya sambil menghormat takzim, lalu Sunan Bonang pergi meninggalkannya. Raden Syahid tetap memegang tombak kecil itu.

Ragam kisah tersebut menjadi semacam stimulus yang membuat masyarakat Jawa dan beberapa wilayah lain di Indonesia, pada akhirnya percaya atas beragam kisah ajaib nan fenomenal itu dan akhirnya berkonversi ke dalam Islam. Sehingga bisa dikatakan bahwa pada tahap konversi, interaksi sosial-budaya terjalin melalui adanya ingatan kolektif (collective memory) masyarakat yang terwujud baik dalam bentuk kisah-kisah legenda maupun mitos yang berkembang di antara mereka.

Sesudah satu tahun berlalu, datanglah Sunan bonang ke sana, menengok Raden Syahid. Namun tempatnya kini sudah berubah menjadi hutan belukar. Sunan Bonang mengucapkan sesuatu, dan dalam sekejap musnahlah hutan itu, sehingga tampaklah sang Raden masih tetap disana. Yang terlihat hanya degup

jantung di dadanya. Ia ditinggalkan saja oleh Sunan Bonang selama satu tahun lagi. Raden Syahid bertapa selama dua tahun di sana. Oleh sunan ia disuruh pergi dari situ dan dibekalinya dengan ilmu dan cara-cara berbakti kepada Allah SWT. Selanjutnya Sang Raden menjalankan tapa dengan mengasingkan diri di tempat sunyi satu tahun lamanya. Selesai menjalankan tapa itu, Raden Syahid pergi ke arah barat menuju Cirebon. Di sana ia bermukim di tempat yang sepi, dan selanjutnya ia disebut Kalijaga. Sejak itulah, Raden Syahid yang sudah dikenal sebagai Sunan Kalijaga mulai menyebarkan Islam di pulau Jawa, khususnya di Yogyakarta.[44]

Demikianlah, beragam kisah di atas, bisa jadi tidak dapat memberikan banyak penjelasan mengenai kejadian sebenarnya sekitar kedatangan agama Islam. Namun di sini, persoalannya bukan benar atau salah kisah tersebut, tetapi bahwa ragam kisah tersebut menjadi semacam stimulus yang membuat masyarakat Jawa dan beberapa wilayah lain di Indonesia, pada akhirnya percaya atas beragam kisah ajaib nan fenomenal itu dan akhirnya berkonversi ke dalam Islam. Sehingga bisa dikatakan bahwa pada tahap konversi, interaksi sosial-budaya terjalin melalui adanya ingatan kolektif (*collective memory*) masyarakat yang terwujud baik dalam bentuk kisah-kisah legenda maupun mitos yang berkembang di antara mereka.

Penting dicatat bahwa pada tahap konversi, interaksi sosial-budaya masyarakat tidak hanya disatukan melalui sebuah jaringan ingatan kolektif yang begitu kuat terjalin melalui bentuk legenda dan mitos, tapi juga melalui adanya keselarasan perasaan di antara masyarakat yang meyakini bahwa Islamisasi terjadi oleh karena adanya peran serta orang-orang dari wilayah lain di Nusantara. Seperti telah disinggung di atas, Islamisasi di Banjar, Kalimantan Selatan, tidak akan begitu massif berlangsung jika tidak ada peran dari para utusan Kesultanan Demak di Jawa yang memang bersedia membantu bila Pangeran Samudera bersedia memeluk Islam. Maka, melalui peran para ulama asal Jawa, konversi masyarakat Banjar ke dalam Islam menjadi mungkin.

Islam bukan lagi hanya sebatas kisah tentang tokoh-tokoh yang menyebarkan Islam dan seseorang yang berkonvensi menjadi Islam, tapi lebih dari itu juga mengimplikasikan adanya interaksi sosial budaya antar masyarakat di Nusantara yang terwujud dari pola saling mengislamkan satu pola dengan yang lainnya.

Hal yang sama juga berlaku bagi proses Islamisasi di wilayah lain di Indonesia. Kasus Ternate maupun di Makassar, misalnya, memberi bukti bahwa seiring terjadinya proses Islamisasi terjadi pula interaksi sosial-budaya masyarakat yang trans-daerah. Bahwa masyarakat Ternate atau Makassar, nyatanya memperoleh keyakinan untuk berkonversi ke dalam Islam tidak melalui tokoh lokal, namun melalui tokoh-tokoh yang *notabene* berasal dari luar wilayah mereka. Secara jujur, baik masyarakat Ternate atau Makassar menyadari bahwa Datu Maula Husein ataupun Abdul Makmur Khatib Tunggal atau Dato' ri Bandang (keduanya berasal dari Minangkabau) adalah tokoh yang membuat mereka berkonversi ke dalam Islam.

Kondisi tersebut jelas dirasakan pula, misalnya, oleh masyarakat asli Kota Palu (suku Kaili) di Sulawesi Tengah. Mereka tidak akan pernah lupa bahwa Dato' Karama (Abdullah Raqie) adalah tokoh Minang yang bergitu berjasa dalam menyebarkan agama Islam di wilayah mereka pada abad ke-17. Pun bagi masyarakat di Lombok, tentu akan sulit melupakan peran dari para ulama Jawa yang telah membantu mereka memilih Islam sebagai agama mereka di kemudian hari. Karenanya, pada perkembangan lebih lanjut, Islamisasi bukan lagi hanya sebatas kisah tentang seseorang yang berkonversi menjadi Islam, tapi lebih dari itu juga mengimplikasikan adanya interaksi sosial-budaya antar masyarakat di Nusantara yang terwujud dalam pola saling mengislamkan antara satu dengan lainnya. Ulama Jawa mengislamkan masyarakat Kalimantan, begitupun Jawa (Walisongo) merasa berhutang budi pada Samudera Pasai. Sementara itu, ulama Minangkabau mengislamkan masyarakat Ternate, Makassar, Kutai, Palu. Sedangkan orang Minangkabau jelas tidak akan pernah melupakan ulama-ulama Aceh yang telah memberikan mereka pemahaman akan Islam. Pun Ternate, tentu akan selalu ingat pada ulama-ulama Makassar dan Gresik. Sementara Ambon pada Gresik, Palembang dan Banjarmasin pada Demak, dan seterusnya.[45]

Proses penyebaran Islam di beberapa wilayah di atas, setidaknya semakin memberikan bukti bahwa seiring berlangsungnya Islamisasi terjadi pula proses integrasi yang menghubungkan satu bagian dengan bagian yang lain, antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, yang kesemuanya dimungkinkan terbentuk karena adanya sebuah ingatan kolektif (collective memory) masyarakat yang dipadukan melalui sebuah 'jaringan ingatan kolektif' (network of collective memory).

Dengan fakta tersebut, menjadi wajar ketika di antara mereka muncul rasa saling berkaitan, saling mengingat dan saling akrab. Dan proses penyebaran Islam di beberapa wilayah di atas, setidaknya semakin memberikan bukti bahwa seiring berlangsungnya Islamisasi terjadi pula proses integrasi yang menghubungkan satu bagian dengan bagian yang lain, antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, yang kesemuanya dimungkinkan terbentuk karena adanya sebuah ingatan kolektif (*collective memory*) masyarakat yang dipadukan melalui sebuah 'jaringan ingatan kolektif' (*network of collective memory*).

Juga karena jaringan ingatan kolektif itulah, beberapa daerah yang secara geografis bukan termasuk wilayah Melayu dalam sejarahnya menghasilkan naskah melayu, misalnya Bima atau Aceh. Di Bima, terdapat naskah *Bo Sangaji Kai*, naskah kuno milik Kerajaan Bima yang aslinya ditulis menggunakan aksara Bima dan menceritakan tentang sejarah Bima dimulai pada abad ke-14, ketika Sumbawa diperintah kepala suku yang disebut *Ncuhi*. Naskah ini kemudian ditulis ulang dengan menggunakan huruf Melayu beraksara Arab (atau Jawi) pada masa Sultan Abil Khair Sirajudin, tepatnya tahun 1645. Menurut catatan, perubahan dari aksara Bima ke Arab dilakukan setelah Islam masuk ke Bima dan semakin menguat di pertengahan abad ke-17. Sejak itu, historiografi lokal Bima, selain mencantumkan sebuah kalimat, "bahasa yang diridhoi Allah" dalam naskah-naskah Bima, juga umumnya menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa naskah.[46]

Sudah sejak abad ke-15 bahasa Melayu digunakan selain sebagai bahasa dagang, juga bahasa politik, agama, dan bahasa budaya di Aceh, dan besar kemungkinan juga di wilayah lain di Nusantara.

Sedangkan di Aceh, *Taj us-Salatin* yang dikarang oleh Bukhari al-Jauhari pada 1603 secara gamblang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa naskah. Sebagai catatan, naskah yang menjadi tuntunan para raja-raja di Aceh itu di

kemudian hari menyebar di beberapa wilayah Nusantara. Di Jawa, tepatnya pada masa Sultan Hamengkubuwono I, *Taj us-Salatin* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan secara resmi menjadi kitab utama kerajaan di Jawa. Bahkan naskah yang konon salinannya masih tersimpan rapi di ruangan klasik museum Suno Bodoyo, Yogyakarta tersebut pernah begitu digemari oleh Pangeran Diponegoro.[47] Maka melalui ini, terjadilah selanjutnya interaksi sosial-budaya antara masyarakat Jawa dan Sumatera (Aceh) yang dalam hal ini disatukan melalui *Taj us-Salatin.*

Jika dianalisa lebih jauh, fenomena tersebut sesungguhnya memperlihatkan supremasi Melayu di berbagai wilayah di Nusantara. Namun bukankah hal tersebut memang sulit dibantah? Faktanya, sudah sejak abad ke-15 bahasa Melayu digunakan selain sebagai bahasa dagang, juga bahasa politik, agama, dan bahasa budaya di Aceh, dan besar kemungkinan juga di wilayah lain di Nusantara. Bahkan di Aceh sendiri, seperti dipaparkan oleh Fathurahman (2010), sangat minim naskah yang ditulis dalam bahasa lokal Aceh. Dari koleksi Dayah Tanah Abee, misalnya, tercatat bahwa komposisi bahasa naskah yang digunakan adalah Arab (69%), Melayu dan Arab (28%), dan Aceh (3%).[48] Ini menandakan bahwa Aceh masih begitu menempatkan bahasa Melayu sebagai bahasa utama naskah, dibanding bahasa lokal mereka sendiri.

Perihal supremasi Melayu di berbagai wilayah Nusantara, fakta ini memang sudah mahfum dipahami oleh berbagai kalangan. Kajian menarik terkait hal tersebut pernah dilakukan oleh Husmi Rahim (1994).[49] Melalui disertasinya, Rahim yang berupaya melihat sistem otoritas dan administrasi Islam di Palembang pada masa kesultanan dan masa kolonial, mencatat bahwa kebijakan yang dibangun di Palembang pada ghalibnya berlandaskan dua corak kebudayaan politik yang paling utama di Nusantara, Melayu dan Jawa, yang kemudian berinteraksi dengan kekuatan asing. Interaksi ini dimungkinkan berlangsung begitu massif karena adanya sebuah kesatuan sosial yang dipersatukan oleh keterikatan kepada doktrin agama yang universal dan abadi, dalam hal ini Islam. Dengan inilah kelokalan dan keuniversalan berinteraksi dan menemukan titik temu yang kreatif. Tidak hanya pada tataran politik, saling silang budaya juga tampak pada struktur kehidupan masyarakat Palembang. Menurutnya, struktur kehidupan masyarakat Palembang dipengaruhi tidak hanya unsur lokal tapi juga unsur di luar mereka. Karenanya, pada satu masa, unsur Jawa sempat terlihat begitu massif masuk ke Palembang. Ini menurutnya, bisa dilihat, misalnya, pada kasus karya sastra di Palembang yang ternyata begitu terpengaruh pada sastra Jawa. Di banding naskah lokal, masyarakat Palembang akan lebih akrab dan gemar, misalnya, dengan naskah berbahasa Jawa yang bercerita tentang wayang. Bahkan, kuatnya budaya Jawa di Palembang begitu tampak, menurutnya, pada bahasa karaton yang begitu mirip dengan bahasa Jawa "kromo inggil".[50]

Keraton Kasunanan Solo.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya. 2012

Selain melalui Palembang, kasus saling silang pengaruh budaya, juga bisa ditemui pada kasus *Hikayat Banjar*. Seperti dianalisis Jones (1979), *Hikayat Banjar* di beberapa bagian mengurai perihal proses Islamisasi di Majapahit yang diperankan dengan sangat baik oleh Raja Bungsu, putra dari Sultan Pasai. Namun di bagian lain, *Hikayat Banjar* juga mendedah perihal terjadinya proses Islamisasi di Banjarmasin yang begitu massif setelah Pangeran Samudera di Banjarmasin meminta bantuan kepada Sultan Demak di Jawa. Bagi masyarakat di Jawa, *Hikayat Banjar* sudah cukup menjelaskan kepada mereka bagaimana pendahulu mereka memeluk Islam, pun melalui *Hikayat Banjar,* masyarakat Banjarmasin mahfum bahwa pendahulu mereka berkonversi ke dalam Islam disebabkan oleh adanya pengaruh dari komunitas di luar mereka, dalam hal ini Kesultanan Demak di Jawa. Di sini, terlihat bahwa sudah terjadi sebuah interaksi sosial-budaya antara masyarakat Banjarmasin dan Jawa yang dipersatukan melalui *Hikayat Banjar.*[51] Demikianlah, bahwa kesemua faktor di atas pada akhirnya turut memperkuat tahap konversi masyarakat Muslim Nusantara, terlebih pada konteks penguatan rasa saling kenal, saling dekat, dan saling akrab satu sama lain.

Tahap Domestikasi

Seperti telah disinggung di awal tulisan, dalam konteks Islamisasi, interaksi sosial-budaya bisa dipahami melalui dua tahapan penting: konversi dan domestikasi. Di atas telah dijelaskan tahap konversi yang dalam hal ini dipahami sebagai perubahan kepercayaan masyarakat dari yang semula beragama Hindu-Buddha (non-Islam) menjadi Islam. Berikut ini akan dijelaskan tahap domestikasi.

Terkait istilah, domestikasi dalam konteks Islamisasi seringkali diasosiakan kepada Harry J. Benda. Melalui tulisannya, *Continuity and Change in Indonesia Islam*, Benda menggambarkan perebutan kekuasan antara Islam dan unsur-unsur non-Islam (unsur-unsur non-Islam ini diidentifikasi oleh Benda sebagai unsur ke-jawa-an), dimana unsur terakhir selalu mengalami kemenangan. Bahwa Islam walau sehebat apapun perkembangannya di Indonesia, akan tetap sulit mensubordinasi kekuatan lokal yang senantiasa terus memainkan dominasinya atas Islam.[52]

Pada tahap domestikasi ini, interaksi sosial-budaya masyarakat disatukan melalui sebuah pertangungjawaban kultural yang terejawantahkan baik dalam ritus keagamaan ataupun dalam bentuk benda-benta material, seperti bangunan karaton, masjid, dan sebagainya. Pada titik ini, masuknya Islam ke Nusantara bukan saja telah menciptakan suatu komunitas baru, yakni komunitas yang terbentuk oleh kepercayaan bersama, Islam, tetapi juga institusionalisasi dalam beragam dimensi kehidupan.

Penulis sendiri menggunakan *term* domestikasi sebagai sebuah tahap ketika masyarakat yang sudah berkonversi ke dalam Islam selanjutnya berupaya menerjemahkan beberapa unsur baru terkait Islam ke dalam konteks budaya lokal, baik dalam bentuk benda material, tradisi, termasuk teks, yang sesungguhnya tak menutup kemungkinan terpengaruh juga oleh berbagai tradisi atau unsur lain.

Pada tahap domestikasi ini, interaksi sosial-budaya masyarakat disatukan melalui sebuah pertangungjawaban kultural yang terejawantahkan baik dalam ritus keagamaan ataupun dalam bentuk benda-benta material, seperti bangunan karaton, masjid, dan sebagainya. Pada titik ini, masuknya Islam ke Nusantara bukan saja telah menciptakan suatu komunitas baru, yakni komunitas yang terbentuk oleh kepercayaan bersama, Islam, tetapi juga institusionalisasi dalam beragam dimensi kehidupan.

Sejak itulah, struktur baru dibangun di atas landasan yang ada, meskipun polanya bisa jadi merupakan kesinambungan dari yang lama. Inilah yang kemudian disebut sebagai pertanggungjawaban kultural atas konversi. Sehingga ketika pertanggungjawaban konversi telah dibuat dan komunitas baru telah terbentuk, dalam hal ini Islam, maka yang dihadapi kini adalah pemantapan etika yang dilandaskan atas ajaran Islam. Apa yang terjadi pada tahap ini bukanlah mematikan segala yang lama melainkan menjadikannya inferior di hadapan yang baru, Islam. Etika baru itu menyangkut amal apa yang semestinya diperbuat dan bagaimana manusia beramal. Tentang ini, menarik dicatat salah satu bait inskripsi Hamzah Fansuri seperti dikutip Abdullah (1991).[53]

Aho segala kita yang beragama Islam
Yogya diturut hadits dan Kalam
Karena Firman dalamnya Taman
Menyatakan Tuhan tiada bermakam

Setelah Islam menjadi panutan, maka nasihat Hamzah adalah :

Fardhu dan Sunnat yogya kau pakai
Akan lima waktu-jangan kau lalai
Halal dan haram Faroqhan bapai
Itulah amal yang tiada berbagi.

Kutipan di atas menunjukkan dua hal. *Pertama*, meskipun Hamzah Fansuri dalam sejarah dikenal sebagai prototipe sufi radikal, namun ternyata ia juga tak mengabaikan aspek-aspek ekstoterik atau hal-hal yang tampak lahir, yang itu adalah bentuk pertanggungjawaban ia sebagai seorang Muslim. Tentu saja tak hanya Hamzah Fansuri yang demikian. Ulama-ulama lain, apalagi yang tampil sesudah masa Hamzah Fansuri, seperti Nuruddin al-Raniri yang dikenal menentang kecenderungan sufisme Hamzah Fansuri. *Kedua*, pertanggungjawaban kultural dapat diterjemahkan ke dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari pemikiran, ataupun praktek keberagamaan yang kesemuanya memiliki satu muara, tetap menjaga tradisi yang lama seraya terus-menerus mempekuat tradisi baru, yaitu Islam.

Pengaruh Hindu-Buddha terlihat pada gapura Keraton Kasepuhan Cirebon.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya.

Dalam beberapa kasus, pertangungjawaban kultural masyarakat diterjemahkan, salah satunya melalui penyesuaian diri dengan tradisi lokal. Hal ini terlihat, misalnya, pada bangunan karaton di Yogyakarta yang di samping tetap mengadopsi sistem budaya Jawa tapi dalam prakteknya dicampur dengan budaya Islam. Menurut salah seorang sanak keluarga Sultan Hamengkubowono XI, kebudayaan Islam di Karaton Yogyakarta, bisa dilihat pada tiang-tiang karaton. Tiang-tiang tersebut meskipun menampakan kentalnya budaya Hindu-Buddha (ditandai dengan warna kuning), namun begitu juga memperlihatkan dominasi Islam dalam setiap bagiannya. Dalam sebuah kesempatan, beliau menjelaskan,[54]

> *"Tiang karaton menunjukkan pada kita bahwa agama di Jawa hadir melalui proses panjang. Tiang atas ke bawah menunjukkan manuasia Jawa pernah kedatangan agama Hindu dengan tidak menjelaskan siapa maha kuasa/maha pencipta. Dibawahnya ada front kencono (warna kuning) yang menunjukkan bahwa Jawa pernah kedatangan agama Buddha Mahayana dan Hinayana dan tidak menunjukkan apa-apa. Ditengah tiang ada tulisan Nur Ilahi yang sebetulnya merupakan bentuk kaligrafi 'Allah'. Dibawahnya Alim Lam Mim Ro, kalau dibalik maka membentuk kta Muhammad. Penjelasannya, Nur Ilahi (Sinar Allah) yang dibawa oleh Muhammad yang setiap ajarannya itu diawali dengan alif lam mim dan alif lam ro. gamabar seperti ini terlihat jelas posisinya setiap sulthan berada. Artinya ini memberikan perngatan kepada sultan, bahwasanya seberkuasanya seorang manusia masih ada yang lebih berkuasa, yaitu Allah SWT. Sultan meskipun punya kekuasaan tapi tidak boleh berbuat hal yang seenaknya sendiri karena ada tanggungjawab Illahi. Ada yang menggatakan bahwa kenapa kata Muhammad ditaruh dibawa, sebab muhammad adalah penyangga/penopang agama Islam."*

Pada akhirnya, inilah pertanggungjawaban kultural masyarakat Jawa yang menerima Islam sebagai agama baru—dari sebelumnya yang berkultur Hindu-Buddha—namun tetap menyesuaikan dengan tradisi lokal atau alam setempat.

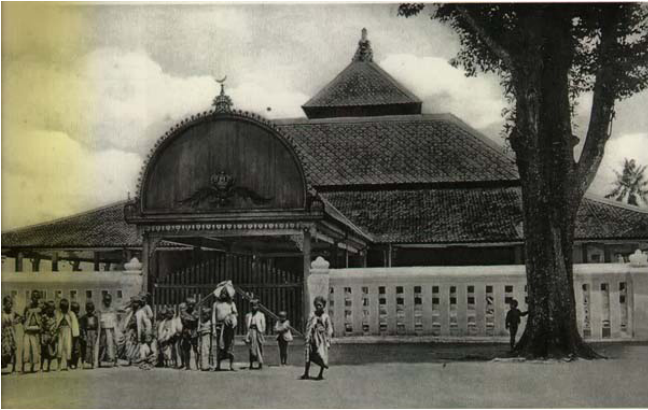
Maka dalam konteks penerjemahan Islam ke dalam budaya Jawa, pengaruh unsur luar Jawa jelas tidak bisa diabaikan. Namun justru karena itulah, kita bisa meraba bahwasanya, dalam setiap pertanggungjawaban kultural yang diperankan masyarakat Jawa, mereka selalu berinteraksi dengan tradisi di luar mereka. Bahwa di sini, budaya Jawa nyatanya juga terpengaruh unsur-unsur luar Jawa. Pun bisa juga sebaliknya, budaya Jawa yang memang dipahami begitu kokoh, akan memengaruhi budaya-budaya di luar mereka.

Dalam lingkungan Karaton, pertanggungjawaban budaya diterjemahkan tidak hanya melalui bangunan karaton mereka, tapi juga pada pelaksanaan beberapa ritus keagamaan seperti *sekaten, grebek*, *nyadrek*, yang meskipun harus berkorban secara materi, mengeluarkan banyak uang untuk melakukannya, tidak pernah mereka mempermasalahkannya. Mereka hanya paham bahwa semua ritus keagamaan tersebut adalah bentuk tradisi nenek moyang yang harus tetap mereka jaga. Dalam banyak hal, beragam ritus keagamaan tersebut dipandang sebagai media pembentuk jiwa keislaman masyarakat di Jawa, khususnya di lingkungan karaton. Tentang ini, HRM Tirun Warwito, *abdi dalem* Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat yang juga diketahui sebagai putra dari GBPH Prabuningrat (putra Sri Sultan Hamangkubowono XIII), menjelaskan,

Tradisi Sekaten yang masih dilaksanakan hingga saat ini.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

> *"Islam di Jawa, khususnya di lingkungan karaton, adalah Islam yang dibawa oleh para Wali, dalam hal ini Sunan Kalijaga. Orang tua saya selalu berkata begini, 'nenek moyangmu itu tidak ada yang tidak beragama Islam.' kalimat itu yang selalu ditanamkan kepada saya sedari kecil. Islam yang sayu anut, sejauh yang saya pahami, tidak pernah bertentangan dengan budaya lokal Jawa. Tentang ini saya begitu takjub dengan sosok Sunan Kalijaga yang dalam menyebarkan Islam di tanah Jawa selalu mampu mengawinkan antara Islam dengan budaya lokal tanpa pernah menimbulkan konflik. Begitupun cara berislam orang Jawa kebanyakan, khususnya di pusat-pusat kerajaan seperti Jogya. Ritual-ritual seperti Grebek, Sekaten, atau Nyadran, merupakan warisan leluhur yang begitu berperan dalam pembentukan pribadi saya, terlebih pada pembentukan jiwa keislaman saya secara pribadi atau masyarakat Jawa pada umumnya. Itu kenapa tradisi tersebut terus kami pelihara sampai saat ini, terlebih lagi, orang tua saya juga melaksanakan ritual yang sama, dan itu sudah turun temurun dilaksanakan. Ritual Nyadran, misalnya, saya anggap sebagai pengingat diri kita dengan orang tua kita masing-masing. Karena itulah sampai kapanpun, ritual-ritual tersebut harus tetap kita pelihara."*[55]

Proses Islamisasi yang berlangsung selama berabad-abad di tanah Jawa menjadi bukti bagi akomodasi dan rekonsiliasi kejawaan yang mewarisi tradisi Hindu-Buddha, dengan Islam.

Pernyataan ini menunjukkan betapa kalangan karaton, dan mungkin masyarakat Yogyakarta secara umum, menganggap bahwa mereka adalah sebuah kelompok masyarakat yang meskipun terbuka pada unsur-unsur tradisi baru,

Masjid keraton Yogya sebagai wujud identitas keagamaan.
Sumber: Koleksi Tropen Museum.

Panggung Songgobuwono di kompleks Keraton Kasunanan Solo. Dalam mitologi Jawa, disinilah tempat pertemuan raja dan Nyai Roro Kidul.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

misalnya Islam, namun tetap tidak pernah berniat meninggalkan tradisi lama yang begitu rapih dijaga nenek moyang mereka. Dalam proses itulah dapat dipahami betapa Islamisasi Jawa nyatanya berlangsung dalam suatu proses asimilasi budaya antara sebuah tradisi baru (Islam) yang berinteraksi dan beradaptasi dengan kepercayaan lama dan telah ada jauh sebelumnya (Hindu-Buddhisme Jawa). Di sini, Islam menjadi sebuah identitas di atas bangunan budaya lama yang telah dipraktikkan masyarakat Jawa. Meskipun Hindu-Budhisme telah ada lebih dulu jauh sebelum kedatangan Islam di wilayah tersebut, namun tradisi dan kepercayaan lama tersebut faktanya tidak menjadi halangan berarti bagi proses Islamisasi. Bahkan identitas kejawaan dan keislaman berkompetisi di ruang publik.

Bahasan menarik terkait fenomena tersebut diberikan oleh Ricklefs (2006). Menurutnya, selain memperlihatkan konflik dan pertarungan, proses Islamisasi yang berlangsung selama berabad-abad di tanah Jawa menjadi bukti bagi akomodasi dan rekonsiliasi kejawaan yang mewarisi tradisi Hindu-Buddha, dengan Islam. Dalam analisa Ricklefs (2006), Islamisasi Jawa di masa awal, dari rentang abad ke-14 sampai abad ke-20, disemarakkan oleh adanya adaptasi, konflik, dan rekonsiliasi hingga melahirkan perpaduan 'mistik sintesis' (dari abad ke-14 sampai awal abad ke-19). Pola keagamaan 'mistik sintesis' ini dalam analisa Ricklefs mencapai bentuk matangnya dalam *Serat Centhini* dan kehidupan Diponegoro, sebuah bentuk religiositas yang disebutnya merupakan hasil dari proses historis yang kompleks: keterbukaan Hindu-Jawa terhadap kekuatan-kekuatan spiritual baru, hadirnya Islam di pusat kerajaan di Jawa, serta ancaman VOC Belanda terhadap masyarakat Jawa dan intervensinya ke dalam Kerajaan Mataram pada awal abad ke-17 dan akhir abad ke-18.[56]

Mistik sistesis merupakan buah dari konflik dan akomodasi bertahun-tahun, yang tak pernah berhasil membentuk sebuah ortodoksi formal dan

mapan yang mampu dipertahankan oleh istana. Menurut Ricklefs, mistik sintesis yang dipahami orang Jawa sebagai sufisme ini bersandarkan pada tiga bentuk utama yang berbeda. *Pertama*, ada perasaan yang kuat terhadap identitas Islam. Masyarakat Jawa secara umum adalah masyarakat Islam, meskipun faktanya, ada beberapa pihak yang masih memiliki keyakinan pra-Islam. Bagi mayoritas penduduk Jawa, Islam adalah satu-satunya elemen identitas keagamaan. Ini setidaknya terlihat pada level elit. Di kalangan tersebut, beberapa aristokrat saleh, laki-laki dan perempuan, terlihat masih terlibat dalam asketisisme dan kesalehan. Sultan pertama Yogyakarta, Sultan Mangkubumi (Hamengkubuwana I, 1749-92), pada masa mudanya terlibat dalam bentuk-bentuk ekstrem asketisisme dan mengalahkan makhlus halus dengan membaca bagian-bagian tertentu dari al-Quran. Contoh lainnya, Pangeran Mangkunegara I (1757-95), memperlihatkan sebuah contoh kehidupan raja yang saleh. Dia kerap menghadiri shalat Jumat di masjid, mengajarkan rakyatnya bagaimana cara shalat dan membuat sendiri salinan al-Qur'an beberapa kali. Ini menunjukkan bahwa Islam menjadi pusat bagi identitas mereka sebagai orang Jawa.

Dalam masyarakat Sasak, Lombok, misalnya, pertanggungjawaban kultural mereka diterjemahkan dalam sebuah kebiasaan keagamaan Islam wetu telu, sebuah tradisi keagamaan yang masih melestarikan dan melaksanakan ritual tradisional pemujaan terhadap para leluhur seperti yang dilakukan oleh masyarakat sebelum Islam.

Kedua, bentuk mistik sintesis ditandai oleh pemenuhan lima rukun Islam dalam kehidupan ritual—mengucapkan kalimat syahadat, shalat lima waktu dalam sehari, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, dan pergi haji ke Mekkah bagi yang mampu melaksanakannya. Selain Mangkunegara sebagai contoh kepatuhan terhadap agama, terdapat beberapa karya sastra religius yang berasal dari masa Pakubuwana IV (1788-1820), yang paling terkenal adalah *Serat Wulangreh*, yang mengingatkan kaum mistikus untuk tidak mengabaikan shalat lima waktu dan rukun Islam yang lain.

Ketiga, mistik sintesis di Jawa dikarakteristikkan oleh penerimaan terhadap kekuatan-kekuatan spiritual lokal. Ketika Pakubuwana II dihalau dari istananya oleh para pemberontak pada 1742, dia beralih ke roh-raja asli pribumi Sunan Lawu untuk memperoleh dukungan supernatural.Putra Mangkubumi, Hamengkubuwana II (berkuasa: 1792-1810, 1811, 1826-28), saat masih putra mahkota menulis buku yang sangat supernatural pada akhir abad ke-18, berjudul *Surya Raja*. Karya tersebut menempatkan Jawa dalam konteks kesalehan Islam namun memasukkan Ratu Laut Selatan (Ratu Kidul) di dalamnya. Mangkunegara I, telah disebut sebagai contoh seorang raja yang saleh, juga memiliki hubungan khusus dengan Sunan Lawu dan juga percaya dengan Ratu Laut Selatan. Dalam kaitan ini, mistik sintesis telah menyimpang dari apa yang Ratu Pakubuwana inginkan, karena sebagaimana bisa dilacak dalam karya-karya yang berasal darinya, dia tidak memasukkan kekuatan lokal seperti Sunan Lawu atau Ratu Kidul. Namun, di abad ke-18 tokoh-tokoh ini diterima sebagai bagian dari Islam Jawa.[57]

Kerangka pemahaman di atas pada gilirannya telah terejawantahkan dalam keseharian, termasuk membentuk corak berpikir, masyarakat Jawa, khususnya

mereka yang tinggal di sekitar karaton. Catatan pengalaman Islamisasi di Jawa itulah yang dalam konteks interaksi sosial-budaya masyarakat Muslim dipahami dalam kerangka level institusionaliasi, sebuah perkembangan lebih lanjut dari level konversi dan intensifikasi.

Demikianlah, pertanggungjawaban kultural masyarakat atas konversi yang telah dilakukan, pada ghalibnya akan mengikuti skema yang telah ada—umumnya berubah menjadi sebuah tradisi—dan dalam batas tertentu akan terejawantahkan dalam sebuah ritual keagamaan. Di masyarakat Sasak, Lombok, misalnya, pertanggungjawaban kultural mereka diterjemahkan dalam sebuah kebiasaan keagamaan Islam *wetu telu*, sebuah tradisi keagamaan yang masih melestarikan dan melaksanakan ritual tradisional pemujaan terhadap para leluhur seperti yang dilakukan oleh masyarakat sebelum Islam. Meskipun mengakui bahwa diri mereka beragama Islam, namun mereka menganggap mengikuti aturan-aturan yang terdapat dalam al-Quran dan Hadis bukanlah sebuah keharusan sehingga ritual-ritual keagamaan tidak dianggap sebuah kewajiban.[58]

Namun seperti juga yang berlaku dalam level konversi dan intensifikasi, bahwa level institusionaliasi juga mampu menghadirkan rasa saling kenal, saling dekat, dan saling akrab satu sama lain. Melalui sebuah ritual keagamaan, misalnya, seseorang di sebuah komunitas merasa sebagai bagian dari komunitas lain. Terkait hal ini, menarik dicatat, misalnya, tradisi *Tabuik* (Tabot). Menurut data yang ada, tradisi tersebut selain ada di Bengkulu, juga nyatanya berlaku di Padang-Pariaman, Sumatera Barat.

Di Pariaman, Sumatera Barat, tradisi ini dikenal dengan nama "*Tabuik*". Masyarakat Minangkabau mengenal *Tabuik* sebagai pesta rakyat yang tiap tahun digelar di Kota Pariaman. Menurut beberapa sumber, *Tabuik* masuk ke Pariaman sekitar tahun 1831 M, dibawa oleh Pasukan Tamil Muslim Syi'ah dari India. Prosesi ini adalah bentuk kegiatan mengenang kejadian di hari Asyura atau 10 Muharram; khususnya mengenang cucu nabi Muhammad Saw, Imam Husein, yang tewas di Padang Karbala. Awalnya kegiatan semacam ini adalah ritual yang dilakukan oleh kelompok Muslim Syi'ah; pengikut setia Ali bin Abu Talib (ayah Husein). Meskipun kelompok Syi'ah tidak berkembang di Minangkabau, khususnya Pariaman, tapi tradisi *Tabuik* ini tetap bertahan hingga sekarang. Walau ada sebagian orang beranggapan bahwa ruh awal dari lahirnya ritual tersebut telah hilang sebagian.

Sumber lain mengatakan bahwa *Tabuik* adalah kebudayaan yang berkembang dari kebudayan provinsi tetangga Sumatera Barat, Bengkulu. Di daerah ini juga ada tradisi yang serupa dengan *Tabuik* Pariaman; dikenal dengan sebutan "*Tabot*" yang menurut perkiraan masyarakat setempat, sudah dilaksanakan sebelum adanya *Tabuik* Pariaman, atau kira-kira tahun 1685 M.

Bukan hanya di Bengkulu, prosesi *Tabuik* juga amat mirip dengan sebuah ritual 10 Muharam yang dilakukan oleh masyarakat di negara Iran; negara muslim Syi'ah. Seperti halnya ritual *Tabuik* sebagai pagelaran rekontruksi ulang kejadian pembantaian Imam Husein dan pasukannya di Padang Karbala, maka di Iran ada pagelaran serupa yang diberi nama *Ta'ziyeh*. Bila dulu *Tabuik* sebagai simbol ritual bagi pengikut Syi'ah dalam upaya mengumpulkan potongan-potongan tubuh Imam Husein dan selama ritual itu para peserta berteriak "Hayya Husein, hayya Husein, (hidup Husein)." Tapi di Pariaman, teriakan tersebut telah berganti. Di sana, para pengusung dan peserta *Tabuik* akan berteriak "Oyak Husein, oyak Husein," sembari menggoyang-goyangkan menara *Tabuik* yang berbentuk menara dengan sayap dan sebuah kepala manusia.

Namun, tidak hendak menjelaskan secara rinci proses ritual *Tabuik*. Uraian di atas hanya ingin menunjukkan bahwa *Tabuik (Tabot)* bisa dianggap sebagai sebuah pertanggungjawaban kultural masyarakat Muslim, baik di Bengkulu maupun di Padang, dalam menjalankan perannya sebagai pemeluk agama. Meskipun mereka telah bercampur baur dengan ragam kepercayaan baru, namun tetap bahwa mereka tidak berniat meninggalkan tradisi yang telah lama di jaga oleh nenek moyang mereka.

Penting digarisbawahi, bagi komunitas Syiah, *Tabuik/Tabot* dipandang sebagai ritual yang dilakukan secara sadar sebagai bentuk pertanggungjawaban kultural mereka dalam menjaga tradisi nenek moyang. Namun bagi masyarakat setempat, baik di Bengkulu maupun di Pariaman, sangat mungkin bahwa mereka hanya sebatas melaksanakan ritual sesuai tradisi setempat, dan tidak menyadari bahwasanya ritual tersebut adalah tradisi yang berasal dari kelompok Islam Syiah.

Terlepas dari hal tersebut, bagi masyarakat setempat, *Tabuik/Tabot* adalah sebuah ritual yang dilakukan secara sadar sebagai bentuk pertanggungjawaban kultural mereka dalam menjaga tradisi nenek moyang. Di sini, terjadilah kemudian interaksi sosial budaya antar masyarakat di berbagai wilayah yang disatukan dalam sebuah tradisi yang sama, *Tabuik/Tabot.* Dari sana, setidaknya bisa dipahami betapa ritual, seperti kasus *Tabuik/Tabot*, nyatanya dilakukan secara horizontal, antara masyarakat di satu pulau dengan masyarakat di pulau lain. Dengan pengalaman tersebut, mereka seperti sebagai bagian dari sebuah komunitas yang mempraktekkan tradisi yang sama, meskipun mereka terpisah secara geografis.

Tabuik/Tabot adalah sebuah ritual yang dilakukan secara sadar sebagai bentuk pertanggungjawaban kultural mereka dalam menjaga tradisi nenek moyang. Di sini, terjadilah kemudian interaksi sosial budaya antar masyarakat di berbagai wilayah yang disatukan dalam sebuah tradisi yang sama, Tabuik/Tabot.

Dengan fakta di atas, Islam pada titik tertentu bersifat saling memengaruhi. Bahwa sangat mungkin, tradisi Islam yang tumbuh dan ada di wilayah tertentu dipengaruhi oleh tradisi Islam di wilayah lain. Ini pula yang berlaku, misalnya, pada kasus ide keislaman. Dalam kenyataannya, ada beberapa ide keislaman di

Sumatera yang masuk ke Jawa atau daerah lain. Juga sangat mungkin bahwa ide keislaman di Kalimantan dipengaruhi oleh ide keislaman yang terdapat di wilayah-wilayah Melayu dan sebagainya. Tentang ini, harus ada penelitian kembali secara mendalam.

Juga dalam kerangka pertanggungjawaban kultural umat Muslim dalam menjaga tradisi nenek moyang, hal yang juga dilakukan oleh banyak masyarakat adalah menjadikan teks keagamaan sebagai media penyempurna ritual. Terkait ini, kasus menarik bisa diamati dalam kasus pengunaan teks *Puspakrema* dalam tradisi *Pepaosan* masyarakat Sasak, Lombok. *Pepaosan* adalah tradisi pembacaan teks karya sastra yang dilakukan oleh kelompok pribumi. Tradisi ini dilakukan untuk menyambut fase-fase tertentu dalam kehidupan manusia, berdoa untuk kesuburan lahan pertanian, saat mengunjungi makam para leluhur, serta beberapa upacara adat lainnya. Dalam pelaksanaannya, tradisi ini dipimpin oleh *pemaos* yang menyanyikan teks dalam bahasa Jawa. Mengherankan memang karena teks yang dibacakan tidak berbahasa Sasak melainkan berbahasa Jawa, meskipun hingga kini belum diketahui penyebab hal ini terjadi.[59]Agar pesan-pesan dalam teks tersebut dapat diterima oleh pendengar, dibutuhkan peran seorang *pujangga* dalam tradisi tersebut yang bertugas untuk memberikan interpretasi atas teks yang dibacakan oleh *pemaos* dalam bahasa Sasak. Kemudian tradisi ini disempurnakan oleh keberadaan *penyokong* yang mengiringi *pemaos* dengan alunan musik. Ketiganya berada di depan masyarakat lainnya yang mendengarkan pembacaan *pepaosan* ini di sebuah tempat yang spesial bernama *paosan.*[60]

Sementara itu, *Puspakrema* menurut van der Meij (2002) adalah teks yang dijadikan bahan ritual *pepaosan,* selain *Nabi Aparas*; dibacakan saat mencukur rambut serta berfungsi untuk melindungi dari pencurian dan bencana alam; *Monyeh*; dibacakan saat mencukur rambut; *Menak*; dibacakan saat mencukur rambut; *Cilinaya*; dibacakan saat mencukur rambut; *Yusup*; dibacakan saat mencukur rambut dan menempati rumah baru; *Kitab Berzanji*; dibacakan saat mencukur rambut; *Kawitan Selandir*; dibacakan saat menyembuhkan anak yang lumpuh; dan *Kidung Rumeksa*; dibacakan untuk melindungi diri dari pencurian dan bencana alam.[61] *Puspakrema* sendiri dibacakan pada saat menyambut tujuh bulan kehamilan seorang wanita, mencukur rambut, mengikir gigi, perkawinan, berkhitan dan menyambut siklus-siklus pertanian.

Puspakrema menurut van der Meij (2002) adalah teks yang dijadikan bahan ritual pepaosan, selain Nabi Aparas; dibacakan saat mencukur rambut serta berfungsi untuk melindungi dari pencurian dan bencana alam; Monyeh; dibacakan saat mencukur rambut; Menak; dibacakan saat mencukur rambut; Cilinaya; dibacakan saat mencukur rambut; Yusup; dibacakan saat mencukur rambut dan menempati rumah baru; Kitab Berzanji; dibacakan saat mencukur rambut; Kawitan Selandir; dibacakan saat menyembuhkan anak yang lumpuh; dan Kidung Rumeksa; dibacakan untuk melindungi diri dari pencurian dan bencana alam.[56] Puspakrema sendiri dibacakan pada saat menyambut tujuh bulan kehamilan seorang wanita, mencukur rambut, mengikir gigi, perkawinan, berkhitan dan menyambut siklus-siklus pertanian.

Terkait *Puspakrema*, perlu dicatat bahwa roman yang terdiri dari beberapa bait menggunakan bahasa Jawa ini merupakan tembang puji-pujian yang digunakan dalam ritual-ritual tertentu masyarakat suku Sasak di Lombok. Van der Meij, seperti halnya Marrison (1999) mensinyalir bahwa alur cerita yang diperlihatkan oleh *Puspakrema* memiliki kesamaan dengan *Hikayat Indraputra*, sebuah karya sastra Melayu klasik yang sangat populer. Salah satu kemiripan

alur yang terlihat dalam *Puspakrema* adalah penceritaannya yang melibatkan seorang anak raja yang dibawa terbang jauh oleh seekor merak yang kemudian anak raja tersebut mengalami petualangan dalam mencari obat untuk orang yang telah mengasuhnya.[62]

Puspakrema memperlihatkan aspek sinkretisme masyarakat Jawa. Meskipun secara keseluruhan isi teks ini merupakan ajaran mengenai tata cara beragama Islam, akulturasi yang diperlihatkan dalam penyajian puisi ini cenderung ingin menunjukkan kebudayaan lokal tertentu dalam hal ini masyarakat Jawa-Sasak. Melalui *Puspakrema*, masyarakat Sasak dihadapkan pada unsur kepercayaan yang bermacam-macam guna memahami dan membayangkan agama yang mereka anut. Agama dalam persepsi masyarakat Sasak tidak dapat dipahami secara sederhana karena di dalamnya terdapat unsur-unsur yang berasal dari kebudayaan yang berbeda-beda.

Dalam kehidupan sehari-hari, roh dan makhluk gaib masih sangat memengaruhi kehidupan masyarakat Sasak. Makhluk gaib merupakan sosok yang sangat dihormati keberadaannya sehingga diperlukan ritual-ritual khusus agar dapat berkompromi atas kehadirannya di tengah-tengah masyarakat. Akulturasinya dengan budaya lain, termasuk Islam, sangat tampak dalam mode ritual yang dilakukan oleh *wetu telu* yang diceritakan dalam *Puspakrema*. Oleh karenanya, dalam hal panteisme, *Puspakrema* seolah ingin menyampaikan pesan bahwa keberadaan Tuhan memang mutlak adanya. Namun, mengesampingkan keberadaan makhluk gaib lainnya adalah sebuah kesalahan besar sehingga dibutuhkan upaya untuk melestarikan kepercayaan ini termasuk dalam sebuah karya sastra.

Terlepas dari hal tersebut, seperti diutarakan oleh Braginsky (1993) bahwa *Puspakrema* merupakan teks yang memiliki banyak elemen keislaman, seperti banyaknya penyebutan kata ‘Allah’. *Puspakrema* berisi doktrinasi dengan menggunakan simbol-simbol kiasan untuk mengajarkan kriteria kesempurnaan seorang manusia yang diperankan oleh seorang pangeran dari negeri *Puspakrema*.[63] Dalam banyak hal, *Puspakrema*—meskipun secara fisik berbentuk naskah—faktanya memiliki kedekatan khusus dengan sistem tradisi kelisanan yang lama diakui sebagai sebuah sistem kebudayaan masyarakat Sasak.

Puspakrema merupakan satu dari sekian banyak teks keagamaan—yang disajikan dengan bahasa Jawa atau diluar aksara lokal—yang digunakan masyarakat Sasak, Lombok. Seperti pernah di catat Marrison (1999), begitu banyak naskah-naskah berbahasa Jawa yang dalam perkembangannya digunakan oleh masyarakat Sasak. Ini wajar jika mengingat orang Sasak memiliki tradisi sastra tulis yang amat kaya dengan kosa kata yang dipengaruhi oleh bahasa Jawa. Bahkan jika ditarik ke belakang bahasa Lombok, seperti juga bahasa Bali, memang bersumber dari bahasa Kawi dengan aksara Jawa Kuno.[64]

Dalam kehidupan sehari-hari, roh dan makhluk gaib masih sangat memengaruhi kehidupan masyarakat Sasak. Makhluk gaib merupakan sosok yang sangat dihormati keberadaannya sehingga diperlukan ritual-ritual khusus agar dapat berkompromi atas kehadirannya di tengah-tengah masyarakat. Akulturasinya dengan budaya lain, termasuk Islam, sangat tampak dalam mode ritual yang dilakukan oleh wetu telu yang diceritakan dalam Puspakrema.

Karena itu, meskipun aksara yang digunakan adalah aksara Sasak, namun secara keseluruhan merupakan adaptasi dari aksara Jawa yang ditulis di atas daun lontar dengan bahasa Sasak. Di Museum Mataram NTB, misalnya, sebagian besar lontar yang tersimpan ditulis dalam bahasa Jawa. Pun demikian dengan naskah-naskah yang tersebar di tengah masyarakat Sasak (koleksi perorangan). Naskah-naskah yang ada ditulis dalam aksara Sasak yang disebut *Jejawan* (cara jawa) dengan menggunakan bahasa Jawa Tengah akhir atau Jawa baru.

Kasus *Puspakrema,* juga beberapa naskah keagamaan lainnya, memperlihatkan perihal terjadinya silang budaya dalam proses Islamisasi di Sasak, Lombok. Karenanya, meskipun memiliki budaya sendiri, namun masyarakat Sasak, Lombok tidak serta menafikan arti penting budaya lain, dalam hal ini Jawa. Dan melalui aksara Jawa, mereka tersatukan menjadi sebuah komunitas Islam yang saling terhubung meski secara geografis berjauhan.

Demikianlah, bahwa interaksi sosial-budaya setidaknya bisa dipahami melalui dua tahapan penting: konversi dan domestikasi. Jika pada tahap konversi masyarakat mulai mengenal apa itu Islam—tersampaikan melalui beragam tradisi lisan yang berkembang diantara mereka—pada domestikasi masyarakat mulai menganggap Islam yang sejatinya sebuah unsur asing—berasal dari tanah Arab—menjadi sebagai milik mereka sendiri. Sejak itulah Islam diterjemahkan oleh masyarakat dalam beberapa unsur-unsur budaya lokal, baik dalam bentuk benda material, tradisi, termasuk teks.

Penutup

Demikianlah, bahwa interaksi sosial-budaya setidaknya bisa dipahami melalui dua tahapan penting: konversi dan domestikasi. Jika pada tahap konversi masyarakat mulai mengenal apa itu Islam—tersampaikan melalui beragam tradisi lisan yang berkembang diantara mereka—pada domestikasi masyarakat mulai menganggap Islam yang sejatinya sebuah unsur asing—berasal dari tanah Arab—menjadi sebagai milik mereka sendiri. Sejak itulah Islam diterjemahkan oleh masyarakat dalam beberapa unsur-unsur budaya lokal, baik dalam bentuk benda material, tradisi, termasuk teks.

Maka dua tahapan itulah yang dalam sejarahnya telah memberikan pengaruh besar pada terbentuknya sebuah identitas kultural antara masyarakat yang sejatinya terpisah secara geografis. Sehingga tidak menutup kemungkinan, identitas kultural inilah yang memungkinkan mereka berpadu dalam sebuah kesamaan misi yang dengan itu mereka menjadi sama-sama memahami, saling mengenal dan pada tahap berikutnya, memiliki perasaan bahwa mereka bagian dari kita, kita bagian dari mereka, dan akhirnya sama-sama merasa sebagai bagian dari umat.

Di atas semuanya, Islam pada akhirnya menjadi alasan utama mereka bersatu padu. Selain memperkuat solidaritas antar masyarakat, Islam lebih jauh juga telah berhasil membentuk sebuah jaringan atau interaksi sosial-budaya yang secara hipotetik bisa bisa membuat masyarakat antara berbagai kelompok di Nusantara terhubung antar satu dengan lainnya. Islam lah yang pada akhirnya mempersatukan antara satu pulau dengan pulau lainnya, antara satu komunitas dengan komunitas lainnya. Maka, ketika semua—memori kolektif, ritual atau perwujudan benda-benda material yang telah mapan sebagai tradisi—telah serempak bekerja dengan baik, tidak menutup kemungkinan bahwa kesemuanya akan mampu menyatukan masyarakat di Nusantara dalam satu payung yang sama, yang di kemudian hari disebut sebagai 'Indonesia'.

Setyadi Sulaiman

Endnotes

1 Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah,* (Jakarta: Satya Historika, 2001), hal. 63-64

2 Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi Keempat, Cet. ke-7 (Jakarta: Pusat Bahasa & Gramedia Pustaka Utama, 2013), hal.730.

3 A.Teeuw & D.K. Wyatt, *Hikayat Patani, The Story of Patani*, (The Hague-Martinus Nijhoff, 1970), hal. 71-75.

4 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Trans.& ed. Lewis A. Coser, (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hal. 38.

5 Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985), hal. 27-28. Lihat juga Jan Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Translated from the French by H. M. Wright, (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

6 Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa mendefinisikan sejarah sebagai segala kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau. Lihat Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,…hal.1241.

7 Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,…hal.803.

8 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat:Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987) hal.244.

9 Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,…hal.922.

10 Mircea Eliade, *Myth and Reality*. Trans. Willard R. Trask. (New York: Harper & Row, 1963), hal. 8-8, 19. Lihat juga Mircea Eliade*, Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, (Chicago: Harper Book, 1964)

11 Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah,….*hal. 74-75.

12 Beberapa mitos yang berhubungan dengan proses Islamisasi di beberapa wilayah di Indonesia pernah dikumpulkan oleh Jones (1979). Sayangya ia hanya mengumpulkannya tanpa berusaha merekonstruksi ulang, sehingga pembaca tidak memperoleh pemahaman yang komprehensif terkait proses Islamisasi di Indonesia. Tentang ini lihat Russel Jones,"Ten conversion myths from Indonesia" dalam Nehemia Levtzion (ed.) *Conversion to Islam*. (New York: Holmes & Meier. Knaap, Gerrit, 1979), hal. 129-158.

13 Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia",…. hal. 133-135, M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1300*, *Second Edition* (Stanford, California, Stanford University Press, 1993), hal. 8-9.

14 Brown, C.C, "Sejarah Melayu' or 'Malay Annals': a translation of Raffles MS 18," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume 25, No. 2 & 3, 1952, hal. 41-3, Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,….* hal.19, Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia"…. hal. 136-137.

15 *Marong Mahawangsa: the Keddah Annals,* (terj.) dari teks Melayu oleh James Low (1908), hal. 111,166, seperti dikutip Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia"…. hal. 138-140. Lihat juga, Dzulkifli bin Mohd. Salleh (ed.), *Hikayat Marong Mahawangsa,* (Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968).

16 Seperti diketahui, kaum Muslim Patani adalah orang-orang Melayu baik secara etnis maupun budaya. Oleh sebab itu, setiap pembicaraan mengenai sejarah Islam di dunia Melayu secara keseluruhan tidak mugkin tanpa mencakup kaum Muslim di Patani. Peralihan keyakinan penduduk wilayah Patani Siam Selatan kepada Islam terjadi dalam abad ke-14 hingga abad ke-15. Kesultanan Patani adalah sebuah kerajaan yang cukup banyak penduduknya dan makmur di Semenanjung Melayu sampai ia jatuh ke tangan kekuasaan Thai pada tahun 1786. Tentang ini, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-17 sampai 18*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994, hal. 258; A. Teeuw & D.K. Wyatt, *Hikayat Patani, The Story of Patani*, (The Hague-Martinus Nijhoff, 1970).

17 Abubakar, 1980:25, seperti dikutip Susanto Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hal. 101.

18 Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan*,… hal. 102.

19 Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan*,… hal. 36.

20 Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan*,… hal..36-37.

21 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan," dalam Taufik Abdullah, *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: YIIS & CV.Rajawali, 1983), hal. 220-221.
22 J.Noorduyn, *Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan*, (Jakarta, 1964), hal. 90, seperti dikutip Mattulada, *Islam di Sulawesi Selatan*,….hal. 221
23 Wawancara dengan Taufik Abdullah di Bogor, 22 Juni 2013.
24 Alfani Daud, *Islam* dan *Masyarakat Banjar*; *Deskripsi dan Analisa Kebudayaan* Banjar, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hal. 521
25 J.J. Rass, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Histiography*, (The Hague : Martinus Nijhoff, 1968), hal. 426-441, Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia"…. hal. 146-147.
26 Daud, *Islam* dan *Masyarakat Banjar*,….. hal. 521
Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan*,… hal. 102.
27 C.A. Mees, *De Kroniek van Koetai* (Santpoort, 1935), hal. 53,110, 111, 266, seperti dikutip Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia",…. hal. 147-148.
28 Hamka, *Sejarah Umat Islam Jilid IV*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1961), hal. 43.
29 M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-Rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, (Jakarta: KPG, 2010), hal. 62-63.
30 Muridan Wijoyo, *Pemberontakan Nuku. Persekutuan Lintas Budaya di Maluku Papua Sekitar 1780-1810* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2013), hal. 153
31 Muridan Wijoyo, ibid., hal. 154.
32 Muridan Wijoyo, ibid., hal. 153.
33 P.A. Leupe, De Reizen der Nederlaas naar Niuew-Guinea en Papoesche Eilanden in de 17de en 18de eeuw dalam BKI 21, 1875.
34 Leonard Y Andaya, *The World of Maluku: Eatern Indonesia in the early Moderin Period* (Honolulu: University of Hawai Press, 1993)
35 Merujuk naskah yang tersebar pada historiografi tradisional seperti *Babad Tanah Jawi*, nama-nama mereka yang tergabung dalam Walisongo bisa jadi berbeda dan tidak seragam. Menurut Ricklefs, mustahil mereduksi keanekaragaman tersebut menjadi daftar sembilan orang yang disepakati oleh semua naskah. Bahkan ada beberapa naskah yang menyebut nama Sunan Bayat sebagai salah satu dari Walisongo. Terlepas dari ragam perbedaan tersebut, kesembilan nama di atas merupakan nama yang umum diyakini sebagai Walisongo. Lihat, M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1300*, Second Edition (Stanford, California, Stanford University Press, 1993), hal. 9-10.
36 Pembahasan komprehensif terkait profil Walisongo, lihat misalnya, Solichin Salam, *Sekitar Wali Songo* (Menara Kudus, 1960), Nur Amin Fatah, *Metode Dakwah Wali Songo*. (Pekalongan: Penerbit Bahagia, 1984), Pungky Kusuma & M. Zakky (ed.), Jejak Kanjeng Sunan, Perjuangan Walisongo, (Surabaya: Yayasan Festival Walisongo, 1999), Ridin Sofwan, H.Wasit, & H.Mundiri, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), A. Syaifullah, *Ajaran dan Amalan Walisongo* (Jakarta: Interpree Book, 2008), Budiono Hadi Sutrisno, *Sejarah Walisongo* (Yogyakarta: Graha Pustaka, 2010).
37 Tentang keruntuhan kerajaan Majapahit, Poerbatjaraka menyebut bahwa kerajaan Majapahit runtuh salah satunya dipicu oleh semakin banyaknya bangsawan dan intelektual kerajaan yang memeluk ajaran Islam sehingga akhirnya membentuk pusat kekuatan sendiri. Lihat Poerbatjaraka, *Kepustakaan Djawa*, (Jakarta: Djambatan, 1952), hal. 91. Lihat juga, O.W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).
38 Disarikan dari wawancara dengan Bapak Haji Abdul Rouf Abdullah, Pemangku Makam Sunan Gresik dan Taufik Haris MPd, Dosen FKIG, Gresik, di Gresik, Jawa Timur, 3 November 2013.
39 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,….* hal.10
40 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,…..* hal.10.
41 Terkait babad Godog, naskah yang juga dikenal sebagai 'Wawacan Prabu Kean Santang Aji' adalah sebuah naskah 71 halaman yang dipegang oleh Encon. Naskah ini berbentuk puisi (tembang) yang ditulis dalam kertas daluang dan terdapat di desa Cakuang, Lelesan, Garut.

42 Tentang biografi lengkap Kian Santang, lihat misalnya, Yuliadi Soekardi, *Kian Santang: Penyebar Agama Islam di Jawa Barat* (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

43 M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries* (USA: EastBridge, 2006), hal. 51.

44 Disarikan dari wawancara dengan H.RM. Tirun Warwito, *Abdi Dalem* Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat, Anak dari GBPH Prabuningrat putra Sri Sultan Hamangkubowono XIII, di Yogyakarta, 21 September 2013.

45 Uraian tentang saling silang pengaruh tersebut, lihat, Taufik Abdullah, *Islam dan Pluralisme di Asia Tenggara*, *Bagian I*, (Jakarta: PBM-LIPI, 1996).

46 Henri Chambert-Loir, *Iman dan Diplomasi*, hal. 10. lihat juga Henri Chambert- Loir & Siti Maryam R. Salahuddin*, Bo' Sangaji Kai*: *Catatan Kerajaan Bima*, (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2000).

47 Tentang ini, lihat Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* (Monas Papers on Southeast Asia-No.27, 1993), hal.40-41.

48 Oman Fathurahman (Peny.), *Katalog Naskah Dayah Tanah Abee Aceh Besar*, (Jakarta: PPIM UIN Jakarta, TUFS, Manassa, PKPM Aceh & Komunitas Bambu, 2010), hal. xv, xix.

49 Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama di Masa Kesultanan dan di Masa Kolonial di Palembang* (Jakarta: Logos, 1998).

50 Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam*,……hal. 99.

51 Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia"…. hal.144-147. Lihat juga J.J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Histiography*, (The Hague : Martinus Nijhoff, 1968), hal. 426-441.

52 Harry J. Benda, "Continuity and Change in Indonesia Islam," dalam *Asian and African Studies,* Vol.1, 1965, hal. 123-138.

53 Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Jakarta, MUI, 1991), hal. 125.

54 Wawancara dengan GBPH. Haji Joyokusumo, Adik Sultan Hamengkubowono XI, di Yogyakarta, 22 September 2013.

55 Wawancara dengan H.RM. Tirun Warwito, *Abdi Dalem* Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat, Anak dari GBPH Prabuningrat putra Sri Sultan Hamangkubowono XIII, di Yogyakarta, 21 September 2013.

56 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java,……* hal. 195-220.

57 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java,……* hal. 195-220.

58 Van der Meij, *Puspakrema: A Javanese Romance from Lombok,* (Leiden: CNWS, 2002), hal. 184.

59 Van der Meij, *Puspakrema: A Javanese Romance* …... hal. 1.

60 Van der Meij, *Puspakrema: A Javanese Romance* …... hal. 185.

61 Van der Meij, *Puspakrema: A Javanese Romance* …... hal. 190-191.

62 Van der Meij, *Puspakrema: A Javanese Romance* …... hal. 2.

63 Lihat V.I. Braginsky,*The System of Classical Malay Literature* (Koninklyk Instituut Voor Taal Land, 1993)

64 Geoffrey E. Marrison, *Catalogue of Javanese and Sasak Texts (*KITLV Or.508*)* (Leiden: KITLV Press, 1999), hal.3.

BAB IV

Islamisasi Dalam Karya-Karya Historiografi Tradisional

Ketika kebudayaan tulis telah bermula, ingatan kolektif masyarakat atas Islamisasi akan dituliskan melalui berbagai bentuk, salah satunya melalui karya-karya historiografi tradisional. Dalam banyak hal, karya-karya historiografi tradisional tersebut merupakan sebuah bentuk pendokumentasian atas alam pikiran dan "ingatan" masa lalu yang telah dipantulkan oleh dinamika hubungan antara teks dengan oral. Maka, penyalinan demi penyalinan atas alam pikiran dan "ingatan" masa lalu dalam bentuk karya-karya historiografi tradisional dapat dipandang sebagai sebuah usaha terus menerus guna mendapatkan versi yang dianggap paling murni. Dan klaim kemurnian dari ingatan kolektif masyarakat atas Islamisasi pada akhirnya akan terus berlanjut karena teks-teks yang telah ditulis itu akan selalu dibacakan kepada khalayak.

Tulisan ini berupaya memetakan secara khusus Islamisasi dalam karya-karya historiografi tradisional. Jika pada bab sebelumnya telah dijelaskan perihal Islamisasi dalam tradisi lisan yang berkembang di masyarakat Nusantara, bagian ini akan berupaya melihat Islamisasi dalam karya-karya historiografi tradisional yang ada di berbagai wilayah Nusantara.

Tiga Sumber Utama

Sejauh ini proses Islamisasi di Nusantara dipahami melalui tiga sumber utama: apa yang ditulis oleh pelancong asing (laporan asing); apa yang berkembang secara lisan di dalam masyarakat (tradisi lisan/*oral tradition*); dan apa yang ditulis oleh kalangan pribumi (historigrafi tradisional). Ketiga sumber tersebut dalam banyak hal memberikan banyak informasi tentang seperti apa Islam dikenali sebelum akhirnya diyakini oleh masyarakat di masa lalu.

Sejauh ini proses Islamisasi di Nusantara dipahami melalui tiga sumber utama: apa yang ditulis oleh pelancong asing (laporan asing); apa yang berkembang secara lisan di dalam masyarakat (tradisi lisan/oral tradition); dan apa yang ditulis oleh kalangan pribumi (historigrafi tradisional).

Perihal sumber yang ditulis oleh pelancong asing (laporan asing), bisa disebut misalnya laporan Marco Polo (1254 – 1324),[1] yang telah membantu kita memahami seperti apa masyarakat Muslim di wilayah Samudera Pasai (*the King of Samara*)—utamanya warga Perlak (*Felech*)—hidup bersama di tahun 1292 bersama dengan para pedagang asal Arab. Dalam pengamatannya, Perlak adalah sebuah kota Islam yang dikelilingi oleh daerah-daerah non-Islam yang masih begitu kuat menganut kepercayaan animisme dan dinamisme.[2]

Selain melalui Marco Polo dengan *The Travel* nya, pemahaman kita atas proses Islamisasi di Indonesia juga dibantu oleh seorang Ibnu Battuta (1304 – 77),[3] yang melalui karyanya *Travels in Asia and Africa: 1325 – 1354,* telah berhasil mengajak kita memahami seperti apa kehidupan beragama dan intelektual di kerajaaan Islam tertua di ujung pulau Sumatera, Samudera Pasai, yang secara resmi belum sampai setengah abad menganut Islam pada abad ke-14. Kala singgah di Samudera Pasai di tahun 1345, Ibnu Battutah merekam fakta bahwa raja yang memerintah negara itu memakai gelar Islam yakni *Malikut Thahbir bin Malik Al Saleh*, sementara mazhab Syafi'i menjadi paham yang dipeluk hampir mayoritas masyarakat.[4]

Selain kedua pelancong di atas, ada juga Tome Pires.[5] Melalui karyanya *Summa Oriental*, Tome Pires memberikan kita informasi tentang bagaimana penguasa-penguasa Jawa di pesisir pantai menjadi Muslim. Dia mengatakan bahwa di wilayah pesisir pantai banyak pedagang-pedagang yang biasa datang: Persia, Arab, Gujarat, Bengali, Melayu, dan kebangsaan lainnya. Makin banyak orang Moor di tengah-tengah mereka. Mereka mulai berdagang di negeri itu dan mulai kaya. Mereka berhasil membuat masjid, dan mullah datang dari luar. Mereka datang dalam jumlah yang terus tumbuh. Anak-anak Moor menganggap mereka adalah orang Jawa dan kaya karena mereka telah berada di daerah tersebut selama sekitar 70 tahun. Di beberapa tempat, penguasa-penguasa Jawa penyembah berhala beralih menjadi pengikut Muhammad, dan mullah beserta pedagang-pedagang Moor mengambil kepemilikan tempat-tempat tersebut. (Cortesao, 1994: 182).

Lebih dari itu, Pires, melalui karyanya, dengan jeli melihat bahwa proses penyebaran Islam terjadi tidak hanya di antara masyarakat Samudera-Pasai, Malaka, Jawa, dan Maluku tapi lebih-lebih hingga Patani, bagian utara Malaysia dan bagian selatan Thailand. Menurutnya, hubungan antara kelompok pedagang Muslim dan komunitas lokal diwujudkan secara bertahap. Lewat komunikasi jenis inilah proses Islamisasi terjadi. Lebih-lebih ketika perkawinan terjadi antara pedagang Muslim dan penduduk lokal sehingga keluarga Muslim yang besar terbentuk. Dalam catatannya, ia menulis sebagai berikut:

> "*Setiap orang memiliki satu atau dua orang istri dan juga gundik sebanyak yang ia sukai; mereka hidup bersama dengan damai. Dan negara mengamati kebiasaan ini: penyembah berhala menikah dengan perempuan Moor atau Pria Moor dengan perempuan penyembah berhala dengan upacara mereka; dan dalam pesta dan kegembiraan mereka minum banyak anggur. Beginilah pria maupun wanita di Jawa.*" (Cortesao, 1994: 268).

Pires, melalui karyanya, dengan jeli melihat bahwa proses penyebaran Islam terjadi tidak hanya di antara masyarakat Samudera-Pasai, Malaka, Jawa, dan Maluku tapi lebih-lebih hingga Patani, bagian utara Malaysia dan bagian selatan Thailand. Menurutnya, hubungan antara kelompok pedagang Muslim dan komunitas lokal diwujudkan secara bertahap. Lewat komunikasi jenis inilah proses Islamisasi terjadi. Lebih-lebih ketika perkawinan terjadi antara pedagang Muslim dan penduduk lokal sehingga keluarga Muslim yang besar terbentuk.

Di bagian lain, Tome Pires mencatat tentang perkawinan antara putri raja Pasai dengan raja kedua Malaka, Xaquem Darxa (Muhammad Iskandar Syah) yang berusia 72 tahun dan menjadi seorang Muslim. Ia mengatakan bahwa saat itu raja Malaka tak hanya beralih menjadi Moor saja tapi juga membuat seluruh rakyatnya melakukan hal yang sama dengannya. Dalam hal ini, raja menjadi Moor dan seterusnya sampai peristiwa perebutan Malaka. Dia hidup dalam ikatan perkawinan selama delapan tahun dengan dikelilingi para mullah. Dia juga meninggalkan sekelompok anak dari istri pertamanya yang juga menjadi Moor, yang mewarisi kerajaan dan diberi nama Modafarxa (Mudzaffar Syah) (Cortesao, 1994: 242). Pada akhirnya, melalui Tome Pires kita mahfum bahwa Islam telah hadir di Cirebon sekitar tahun 1470 – 1475. Setelah ia mengunjungi Cirebon pada 1513, ia menyatakan bahwa Cirebon merupakan sebuah pelabuh-an yang berpenduduk sekitar 1.000 keluarga dan penguasanya telah beragama Islam.[6]

Selain dari pelancong asing (laporan asing), terdapat pula sumber yang berkembang secara lisan di dalam masyarakat (tradisi lisan/*oral tradition*). Sumber ini jika ditelisik lebih jauh nyatanya menempati posisi yang tak kalah penting dalam upaya memperkenalkan rupa Islam kepada masyarakat umum. Betapa tidak, di banyak wilayah di Indonesia, Islam seketika berkembang dengan begitu pesat setelah muncul seseorang yang bermimpi bertemu nabi. Mimpi itu selanjutnya ia ceritakan kepada tetangga-tetangganya. Dari satu orang, cerita ini bepindah ke banyak orang sehingga akhirnya semua meyakini bahwa mimpi itu benar adanya dan nabi singgah di tempat mereka menetap. Di sini, bukan

Lemari hias yang berada di Keraton Luwu, masih menyimpan naskah kuno sebagai salah satu sumber sejarah.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007

Sumber ketiga yang juga mampu menjelaskan proses Islamisasi di Nusantara adalah karya-karya historigrafi tradisional, baik dalam bentuk babad, serat, hikayat, lontara, dan bentuk lainnya. Karya-karya historigrafi tradisional tersebut tersebar hampir di seluruh wilayah di Nusantara.

persoalan apakah mimpi itu benar atau salah, tapi bahwa di kemudian hari, cerita mimpi itu berubah menjadi sebuah pernyataan kolektif lisan yang dianggap sebagai kebenaran bagi masyarakat setempat. Dan Islam akhirnya berkembang atas adanya anggapan kebenaran yang tersebar secara oral tersebut.

Adapun sumber ketiga yang juga mampu menjelaskan proses Islamisasi di Nusantara adalah karya-karya historigrafi tradisional, baik dalam bentuk babad, serat, hikayat, lontara, dan bentuk lainnya. Karya-karya historigrafi tradisional tersebut tersebar hampir di seluruh wilayah di Nusantara. Apa saja karya historigrafi tradisional yang cukup berjasa dalam menjelaskan proses Islamisasi di Nusantara? Berikut akan dijelaskan beberapa historigrafi tradisional yang menurut hemat penulis penting diungkap dalam kaitannya dengan proses Islamisasi di Nusantara.

Hikayat Raja-Raja Pasai & *Sejarah Melayu* (Sulalatus Salatin)

Kita mulai dengan perkembangan di dunia Melayu. Karya sastra yang selama ini dianggap tertua di dunia Melayu adalah karya-karya yang berkenaan dengan sejarah Kerajaan Samudera Pasai pada abad ke-14 dan Malaka pada abad ke-15—dua kerajaan Islam pertama di Nusantara. Kedua karya tersebut adalah *Hikayat Raja-Raja Pasai* untuk Kerajaan Samudera Pasai dan *Sejarah Melayu* untuk Kerajaan Malaka. Dua teks tersebut secara filologis memang terbukti ditulis lebih belakangan dari masa dua kerajaan di atas. Teks *Hikayat Raja-Raja Pasai* ditulis menjelang 1511, masa kejatuhan Malaka oleh Portugis, dan teks *Sejarah Melayu* pada sekitar 1612. Namun, seperti banyak dikatakan para ahli filologi dan sejarah, penulisan kedua teks tersebut sangat mungkin telah berlangsung lama, bahkan sejak masa dua kerajaan tersebut. Dengan demikian, tahun 1511 dan 1612 lebih merupakan waktu penyelesaian draft teks yang kita lihat dewasa ini.

Karya sastra yang selama ini dianggap tertua di dunia Melayu adalah karya-karya yang berkenaan dengan sejarah Kerajaan Samudera Pasai pada abad ke-14 dan Malaka pada abad ke-15—dua kerajaan Islam pertama di Nusantara. Kedua karya tersebut adalah Hikayat Raja-Raja Pasai untuk Kerajaan Samudera Pasai dan Sejarah Melayu untuk Kerajaan Malaka.

Oleh karena itu, berdasarkan argumen terakhir tadi, secara historis bisa dibenarkan—seperti dikatakan para ahli sejarah—untuk berasumsi bahwa kedua teks tersebut, dan juga teks-teks lain yang akan dibahas kemudian, mewakili wacana intelektual keagamaan yang berlangsung pada periode pergumulan awal Islam di Melayu-Nusantara. Begitu pula, dengan argumen yang sama, bisa dikatakan bahwa dua teks tersebut merupakan bentuk pertanggungjawaban budaya atas lahirnya kehidupan baru menyusul kehadiran Islam sebagai kekuatan sosial-politik dan keagamaan di kerajaan-kerajaan Melayu. Oleh karena itu, dalam kedua teks itu proses berdirinya dua kerajaan, silsilah raja-raja Melayu, serta konversi kegamaan mereka menjadi Muslim merupakan salah satu pembahasan utama. Secara umum bisa dikatakan bahwa kedua teks tersebut merupakan wujud penerjemahan dan juga perumusan awal Islam di dunia Melayu.

Menyangkut proses Islamisasi, teks *Hikayat Raja-Raja Pasai* menggambarkan hal itu melalui mimpi Malik al-Saleh—raja Muslim pertama—di mana dia bertemu dengan Nabi Muhammad yang menampakkan diri kepadanya, mengalihkan secara gaib pengetahuan tentang Islam kepadanya dengan cara meludah ke dalam mulutnya. Saat itu Malik al-Saleh, sebelumnya bernama Merah Silu, dibimbing oleh Nabi untuk mengucap dua kalimat syahadat. Setelah terbangun, sultan yang baru itu mendapati bahwa dia dapat membaca al-Quran walaupun dirinya belum pernah diajar, dan bahwa dia telah dikhitan secara gaib. Dapat dimengerti bahwa para pengikutnya merasa takjub atas kemampuan sultan

mengaji dalam bahasa Arab. Kemudian kapal dari Mekkah tadi tiba. Ketika Syekh Ismail mendengar pengucapan dua kalimat syahadat *Malik as-Salih*, maka dia pun melantiknya menjadi penguasa dengan tanda-tanda kerajaan dan jubah-jubah kenegaraan dari Mekkah. Ismail terus mengajar penduduk bagaimana cara mengucapkan dua kalimat syahadat, "*Bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya."* Kemudian dia pun pergi meninggalkan Samudera, sedangkan orang suci berkebangsaan India tadi tetap tinggal untuk menegakkan agama Islam secara lebih kokoh di Samudera. [7]

Hal yang sama juga terdapat dalam *Sejarah Melayu*. Dalam teks tersebut digambarkan, raja Muhammad Shah—penguasa kedua Malaka—bermimpi bertemu Nabi Muhammad yang juga membimbingnya mengucapkan dua kalimah syahadat, memberinya nama baru Muhammad, dan memberitahukannya bahwa pada hari berikutnya akan tiba sebuah kapal dari negeri Arab yang mengangkut seorang ulama yang harus dipatuhinya. Setelah terjaga, raja itu mendapati bahwa dirinya telah dikhitan secara gaib, dan sewaktu mengulang-ulang pengucapan dua kalimat syahadat, anggota-anggota kerajaan yang lain (yang tidak mengerti bahasa Arab) merasa yakin bahwa rajanya telah gila. Kemudian kapal pun tiba, dan dari kapal itu turunlah Sayid Abdul Aziz untuk bersembahyang di pantai. Penduduk terheran-heran dan menanyakan arti dari gerakan-gerakan ritual itu. Raja memberi tahu bahwa kesemuanya itu sama seperti yang ada dalam mimpinya. Sesudah itu, para pejabat istana mengikutinya memeluk Islam. Raja itu pun menyandang gelar Sultan Muhammad Syah dan memerintahkan seluruh rakyatnya untuk memeluk Islam. Sayid Abdul Aziz sendiri kemudian menjadi guru raja. Demikianlah, sejak itu, Islam tersebar dengan massif di Malaka.[8]

Raja Phra Ong Mahawangsa merupakan raja Kedah pertama yang memeluk Islam dan dikemudian hari mengganti namanya menjadi Sultan Mudzaffar Syah. Sejak itu, Syaikh Abdullah Yamani menjadi pengajar al-Qur'an dan segala hal yang terkait dengan rukun Islam bagi masyarakat setempat. Maka tersebarlah berita keislaman Raja ke seluruh penjuru wilayah Kedah sehingga berbondong-bondong masyarakat memeluk Islam sebagai agama mereka.

Hikayat Marong Mahawangsa

Dalam *Hikayat Marong Mahawangsa* dijelaskan bahwa Islam di wilayah Kedah, Aceh (saat ini sudah menjadi bagian dari Malaysia) dimungkinkan tersebar luas karena peran dari Syaikh Abdullah Yamani yang berhasil membujuk Raja Phra Ong Mahawangsa untuk masuk Islam. Syaikh Abdullah Yamani adalah murid dari Syaikh Abdullah Baghdad yang konon merupakan seorang aulia yang mustajab dan makbul segala doanya. Syaikh Abdullah Yamani sangat pandai membaca Qur'an dan tafsir. Pada suatu hari, Syaikh Abdullah Yamani singgah di istana Raja Phra Ong Mahawangsa. Dalam sebuah kesempatan, ia bertemu

dengan Raja setelah terlibat dalam sebuah insiden dengan penghulu setan. Setelah menceritakan semua yang dialami termasuk tentang siapa dirinya, Syaikh Abdullah Yamani mengajak Raja Phra Ong Mahawangsa masuk Islam. Seketika, Raja menyetujui ajakan Syaikh Abdullah Yamani untuk masuk Islam yang selanjutnya diikuti oleh istri dan para pengikutnya. Tercatat, Raja Phra Ong Mahawangsa merupakan raja Kedah pertama yang memeluk Islam dan dikemudian hari mengganti namanya menjadi Sultan Mudzaffar Syah. Sejak itu, Syaikh Abdullah Yamani menjadi pengajar al-Qur'an dan segala hal yang terkait dengan rukun Islam bagi masyarakat setempat. Maka tersebarlah berita keislaman Raja ke seluruh penjuru wilayah Kedah sehingga berbondong-bondong masyarakat memeluk Islam sebagai agama mereka. Setelah berhasil mengislamkan wilayah Kedah, Syeikh Abdullah Yamani kembali ke Baghdad.[10]

Hikajat Banjar

Kisahnya terjadi pada era Pangeran Samudera yang pada awal abad ke-16 membangun karaton baru di Banjarmasin. Seperti terlihat dalam *Hikayat Banjar* bahwa Islamisasi di Banjar terjadi setelah Pangeran Samudera memberontak melawan pamannya, Pangeran Temanggung, yang bertahan di Negaradaha, guna menuntut haknya menjadi raja sesuai wasiat kakeknya, yang mewariskan kerajaan untuknya. Sesuai dengan saran pembantu-pembantunya, Pangeran Samudera mengirim utusan ke Jawa untuk meminta bantuan tenaga prajurit dari Kesultanan Demak, yang memang bersedia membantu bila pangeran bersedia memeluk Islam. Ketika dinyatakan kesediaan pangeran memeluk Islam dikirimlah perajurit bantuan tersebut beserta seorang tokoh Islam yang bertugas melaksanakan pengislaman bernama Khatib Dayyan. Pangeran Samudera memeluk Islam diiringi oleh para pembantunya dan, setelah menaklukkan Negaradaha, dinobatkan sebagai Sultan Suriansyah, sultan pertama yang beragama Islam. Berkenaan peristiwa ini, Hikayat mengatakan: "*Maka Pangeran Samudera itu, sudah tatap karadjaannja di Bandjarmasih itu, maka masuk Islam. Diislamkan oleh panghulu Damak itu*". Dengan masuk Islam nya Sultan Suriansyah, banyak masyarakat yang di kemudian hari juga ikut memeluk Islam, terlebih dengan dukungan kekuasaan yang dimiliki, semakin massif lah Islam berkembang di wilayah tersebut.[11]

"Maka Pangeran Samudera itu, sudah tatap karadjaannja di Bandjarmasih itu, maka masuk Islam. Diislamkan oleh panghulu Damak itu".

Karya-Karya Historiografi Tradisional Jawa

Seperti halnya di dunia Melayu, teks-teks yang lahir pada periode awal perkembangan Islam di Jawa nampak memperlihatkan kecenderungan menjadikan Islamisasi sebagai tema utama. Hanya saja, berbeda dengan teks di Melayu, seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*, yang lebih menerima Islam sebagai bagian dari perumusan awal budaya Melayu, dalam teks *Sejarah Melayu* hampir tidak diperoleh pembahasan yang menekankan signifikansi budaya masa pra-Islam. Sebaliknya, teks-teks sastra Jawa justru sangat menekankan keberlangsungan budaya pra-Islam, khususnya ketika menggambarkan sejarah peralihan Jawa yang tengah menerima Islam dan selanjutnya basis politik kerajaan. Dengan menekankan budaya pra-Islam, problem suksesi kerajaan yang beralih dari Hindu-Buddha ke Islam menjadi salah satu agenda pembahasan.

Salah satu teks Jawa yang penting dibahas adalah *Babad Tanah Jawi*. Dikategorikan sebagai teks "historis Jawa", *Babad Tanah Jawi* memberi pembenaran atas perubahan kerajaan Jawa dari kerajaan Hindu-Buddha Majapahit ke Islam Demak dan selanjutnya Mataram pada pertengahan abad ke-16. Di sini teks *Babad Tanah Jawi* memberi penekanan bahwa semua kerajaan Jawa sejak masa pra-Islam diperintah oleh satu garis keturunan tunggal, melalui geneologi raja-raja Jawa yang tidak terputus hingga masa kekuasaan Mataram Islam. Dengan demikian, berdirinya kerajaan-kerajaan Jawa dengan label Islam dipahami tetap berada dalam rangkaian perkembangan budaya Jawa. Maka raja-raja Mataram mendapat legitimasi magis-religius untuk berkuasa di kerajaan baru yang bernafaskan Islam.

Juga dalam *Babad tanah Jaw*i disebutkan bagaimana Kerajaan Cempa menjadi Islam. Suatu hari, raja Cempa kedatangan orang dari tanah seberang bernama Makdum Ibrahim Asmara. Ia mengajak raja Cempa masuk Islam, tanpa kesulitan sedikitpun raja itu menerima ajakan Makdum Ibrahim. Setelah raja masuk Islam, para abdi dan rakyatnya pun mengikuti jejak rajanya, ikut masuk Islam. Makdum Ibrahim Asmara lalu dinikahkan dengan putrinya yang bungsu. Setelah raja Cempa meninggal dunia, kedudukan sebagai raja digantikan oleh puteranya.

Makdum Ibrahim mempunyai dua orang anak laki-laki. Yang tua namanya Raden Rahmat dan yang muda bernama Raden Santri. Mereka berdua berniat pergi ke Jawa, menemui pamannya, Raja Majapahit.[12] Putera raja Campa yang bernama Raden Burereh diperintahkan oleh raja ikut ke Jawa. Mereka bertiga sampai ke Majapahit, dan diterima raja dengan senang hati. Ketiga anak muda itu tinggal di Majapahit selama setahun. Raden Rahmat diperisterikan dengan anak Tumenggung Wilatikta,[13]dan bermukim di Ampel Denta, sedangkan Raden

Santri dan Raden Burereh, keduanya menjadi menantu Arya Teja. Raden Santri menikah dengan putri yang tua dan Burereh dengan putri yang muda.

Dikisahkan Raja Brawijaya hendak memusnahkan Sunan Giri yang kewibawaan dan kekuasaannya dianggap mengancam Majapahit. Lalu diutuslah Gajah Mada dengan membawa ribuan prajurit, hendak merusak Giri. Sampai di Giri, Sunan sedang menulis. Begitu melihat ada rombongan musuh yang akan merusak, kalam (pena) yang dipakai menulis dibuang dan ia berdoa memohon pertolongan kepada Allah Swt. Kalam yang sedang dipakai sunan mendadak berubah menjadi keris. Keris itu bergerak sendiri, mengamuk, menusuk prajurit Majapahit, sehingga prajurit banyak yang tewas. Sisa yang masih hidup kembali ke Majapahit. Setelah huru hara itu selesai keris kembali ke hadapan sunan berlumuran darah. Sunan berdoa supaya apa yang salah diampuni Allah Swt. Kepada pengikutnya Sunan Giri memberitahu bahwa keris itu diberi nama *Kalam Munyeng.*

Ketika Sunan Giri meninggal dunia, cucunya, Sunan Perapen, dinobatkan menjadi Sunan. Setelah diketahui Sunan Giri telah tiada, beberapa lama sesudah itu Raja Brawijaya menyerang Giri. Sunan Prapen tidak mampu menghadapi Brawijaya, sehingga mengungsi ke pantai. Brawijaya dan balatentaranya mencari makam Sunan Giri, dan ketemu. Pada dua penjaga makam yang pincang itu diperintahkan menggali makam sunan. Penjaga makam tidak mau, tetapi setelah dipaksa, penjaga makam itu mulai menggali. Ketika galian sampai ke jasad sunan, tiba-tiba keluar tawon banyak sekali. Tawon itu menyerang Brawijaya dan tentaranya, sehingga banyak yang mati. Brawijaya selamat dan dengan sisa tentara yang masih ada ia kembali ke Majapahit. Anehnya penjaga

Suasana Mesjid Besar Padangaran di daerah Bayat, Klaten.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

makam yang semula pincang, seketika setelah peristiwa itu sembuhlah mereka. Peristiwa itu dilaporkan kepada Sunan Prapen. Sunan Prapen kembali ke Giri, dan kembali negeri Giri makmur sejahtera seperti semula.

Setelah kalah lagi oleh Giri, Raja Brawijaya ganti ingin menyerang Bintara. Sudah diketahui bahwa Bintara yang semula hutan telah berkembang menjadi kota di bawah pimpinan Raden Patah, yang tidak lain adalah anak Brawijaya sendiri dari hasil perkawinannya dengan Putri China. Mengetahui Bintara semakin besar, Brawijaya kawatir bakal mengalahkan Majapahit. Kaena itu, Brawijaya merencanakan menghancurkan Bintara. Apa lagi sudah tiga tahun Adipati Bintara tidak *sebo* menghadap raja. Lalu disuruhlah Adipati Terung, yang tidak lain adalah adik Raden Patah sendiri, untuk bertemu kakanya di Bintara, dan menanyakan apa sebab sudah tiga tahun tidak *sowan*. Sesampai di Bintara Terung memperoleh jawaban sebabnya tidak sowan karena begitu besar pantangan agama, yang tidak mengijinkan umat Islam mengabdi kepada raja kafir. Sudah ditakdirkan bahwa Bintara akan menjadi kerajaan, dan menjadi awal orang Jawa beragama Islam.

Adipati Terung tanggap akan posisi kakaknya tersebut, tetapi tidak berani kembali kepada Raja Brawijaya jika tidak bersama-sama Raden Patah. Ia lalu menyuruh kakaknya melaksanakan niatnya, dan Adipati Terung akan berdiri di belakang Raden Patah. Musyawarah besar dilaksanakan untuk menyerang Majapahit, dimana hadir bupati Madura, Arya Teja, bupati Cirebon, bupati di Surapringga dan pandita di Giri. Mereka masing-masing datang ke Bintara bersama dengan bala tentaranya. Para wali dan para mukmin juga sudah berkumpul. Setelah siap, semuanya berangkat menuju Majapahit. Melihat besarnya tentara Bintara, orang-orang Majapahit tidak berani menyambut perang. Pasukan Bintara sudah memasuki alun-alun, dan Adipati Bintara dan Adipati Terung sudah duduk di *dampar* yang ada di pagelaran, menghadap para prajurit. Patih Gajah Mada memberi tahu akan kedatangan tentara Bintara kepada sang Prabu Brawijaya. Setelah mendengar laporan itu, Prabu Brawijaya naik ke panggung untuk melihat kebenaran laporan itu. Brawijaya benar-benar terhenyak ketika melihat Raden Patah sudah duduk di pagelaran, di hadapan ribuan prajuritnya yang kumpul di alun-alun. Brawijaya merasa tidak bakal selamat, lalu menghilang bersama seluruh keluarga istana dan para punggawa karaton. Ketika peristiwa itu terjadi, terlihat benda besar seperti bintang keluar dari istana cahayanya seperti kilat dan suaranya menggelegar menggetarkan, dan cahaya itu jatuh di Bintara.

Adipati Bintara kemudian masuk ke istana. Ia terperangah dan menangis karena tidak menemukan seorang pun di dalamnya. Adipati Bintara lalu kembali bersama pengawal dan bala tentaranya ke Bintara. Setiba di Bintara, Sunan Ampel Denta mengatakan agar Raden Patah menjadi raja Majapahit yang sudah menjadi warisannya. Tetapi Sunan Giri mengatakan akan menjadi raja di istana Majapahit dahulu selama 40 hari. Ia akan memantrai terlebih dahulu istana itu agar bekas

raja kafir itu hilang sama sekali. Setelah 40 hari, karaton diserahkan ke Raden Patah. Istana itu diboyong ke Bintara, dan raden Patah dinobatkan sebagai raja Demak yang menguasai seluruh tahan Jawa, dan diberi gelar Senopati Jimbun, Ngabdur Rahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama. Orang Jawa menjadi Islam semua, dan tunduk kepada Demak. Para wali lalu bermusyawarah akan mendirikan masjid di Demak. Musyawarah membagi tugas masing-masing wali, dan pekerjaan dimulai. Sampai pada suatu tahap, pekerjaan membuat soko guru sudah siap, tetapi satu soko guru yang ditugaskan ke Kalijaga belum siap, karena Sunan Kalijaga sedang bertama di Pamantingan. Ketika Sunan Kalijaga sampai ke Demak, masjid sudah akan didirikan, tetapi satu soko guru belum dibuat. Kalijaga Bergegas mengumpulkan serpihan kayu-kayu sisa soko guru yang sudah jadi, lalu mengikatnya jadi satu, dan jadilah soko guru yang siap didirikan. Pagi harinya, masjid didirikan dengan sengkalan 1428 tahun Jawa.[14]

Karya lain yang juga merekam proses Islamisasi di pulau Jawa adalah *Serat Kandangin Ringgit Purwa.* Melalui *Serat Kandangin Ringgit Purwa* terurai cerita tentang awal penyebaran Islam di pulau Jawa yang saat itu tersebar melalui peran-peran yang dimainkan oleh para Wali di akhir kekuasaan Majapahit. Cerita pertama erat berkaitan dengan seorang bernama Sayyid Rahmat, alias Sunan Ngampel, kemenakan Brawijaya dari Cempa. Setelah Sayyid Rahmat menetap di Ampel Denta ia mulai menyebar jaringan orang-orang yang dipekerjakan dalam kegiatan dakwah. Empat ulama, semuanya sayyid, tiba dari Arab. Yang pertama, Sayyid Iskak, paman dari Sunan Ngampel. Dia dikirim ke Cirebon untuk memajukan Islam. Tetapi dia malahan pergi ke Blambangan, di ujung timur Pulau Jawa. Daerah ini sedang dilanda epidemi. Putri kepala daerah itu juga jatuh sakit. Sayyid Iskak menyembuhkannya dan menikah dengan putri raja itu. Tetapi karena ia gagal mengislamkan raja, Sayyid Iskak meninggalkan negeri itu dan putri raja yang sedang hamil.

Setelah Sayyid Iskak masih ada tiga orang Arab yang tiba di Ampel. Mereka adalah: Pertama, Sayyid Ibrahim Maulana Mahribi. Ia juga dikirim ke Cirebon untuk mengislaman orang-orang di sana. Dia selanjutnya dikenal sebagai Sunan Gunung Jati, sesuai dengan nama tanah yang akan menjadi tempat pemakamannya. Kedua adalah Sayyid Ngali yang juga paman Sunan Ngampel. Dia dikirim untuk mengislamkan Pemalang, dekat Pekalongan sekarang. Dia menjadi terkenal dengan nama Sunan Geseng. Nomor tiga adalah Sayyid Seh Akbar, juga seorang paman Sunan Ngampel yang dikirim ke Tuban.

Putri Blambangan yang ditinggalkan oleh Sayyid Iskak melahirkan seorang bayi. Bayi laki-laki ini dibuang ke laut, tetapi secara mukjizat diselamatkan dan dibesarkan oleh seorang wanita saleh di Gresik. Dia mendapat nama sama dengan ayahnya: Raden Iskak. Ketika ia sudah besar ibunya mengirim dia ke Sunan Ngampel untuk belajar Islam. Dia belajar bersama dua putra Sunan Ngampel, Raden Bonang, dan Raden Drajat. Setelah selesai, Raden Bonang

dikirim ke Lasem dan Raden Drajat ke Tuban. Raden Iskak yang dari Blambangan, menikah dengan putri Sunan Ngampel dan ditempatkan di Gresik. Di sini dia menetap di bukit Giri dan menjadi terkenal sebagai Sunan Giri.

Sunan Ngampel masih mempunyai dua putra lagi, yaitu Sayyid Seh yang lahir di Mekah, dan Raden Undung yang lahir ketika ayahnya baru saja tiba di Jawa dan belum mapan. Sayyid Seh dikirim ke Siti Jenar untuk menyebarluaskan agama Islam dan Raden Undung ditempatkan di Kudus dengan perintah yang sama. Mereka kelak dikenal sebagai Seh Siti Jenar dan Sunan Kudus.

Kemudian putra Brawijaya yang lahir dari selir Cina, tiba dari Palembang bersama saudara tirinya, Raden Kusen, yang ini adalah anak Arya Damar, adipati Palembang. Raden Kusen menjadi pegawai Brawijaya dan diangkat sebagai pemungut pajak di Terung. Raden Patah langsung pergi ke Ampel Denta untuk mempelajari Islam di bawah bimbingan sang mahaguru. Setelah selesai belajar Sunan Ngampel menyuruhnya pergi ke arah barat sampai menemukan tempat tumbuhnya pohon yang berbau harum. Di sinilah tempat tinggal penguasa Jawa di masa mendatang. Raden Patah menuruti perintah itu. Ia meninggalkan Ampel dan tiba di hutan Bintara. Di sini ia menemukan tempat hunian yang bernama Demak, yang kelak berkembang menjadi pusat Islam yang penting. Ketika Brawijaya mendengar tentang ini ia lalu memanggil Raden Patah ke Majapahit dan mengangkatnya sebagai adipati Demak.

Dengan beberapa catatan tersebut maka menurut kisah yang diceritakan dalam *Major Serat Kanda,* satu-satunya pusat penyebaran Islam yang penting adalah Ampel Denta. Sunan Ngampel bukan saja pemimpin besar kegiatan dakwah, ia juga tokoh inti dalam ikatan kekeluargaan antara wali yang menyebarkan Islam di Jawa. Dan, akhirnya, ia juga yang mengutus calon penguasa Islam di Jawa ke tempat di mana kelak karatonnya akan berdiri. Dan yang membawa agama Islam ke dalam karaton adalah putri dari Cempa. Tetapi yang menjadikan Islam berwenang adalah putra dari saudara perempuannya yang lebih tua. Semua keluarga kerajaan pasca Majapahit di Jawa adalah keturunan Brawijaya IV, raja Majapahit terakhir. Tetapi para rohaniwan pasca-Majapahit memperoleh keningratannya dari kaitan mereka dengan Sunan Ngapel.

Lebih jauh, tergambar dalam *Major Serat Kanda,* bahwa para wali atau utusan Islam di Jawa adalah ulama setempat yang bertindak sebagai khalifah atau penghulu di berbagai kelompok masyarakat Islam di sepanjang pantai utara Pulau Jawa. Kecuali tokoh Sunan Ngampel, pada masa awal agama Islam mereka semua adalah orang-orang penting di tempatnya. Namun, pada tiga kesempatan kita melihat bahwa para wali ikut bekerja sama. Yang pertama: pada pembangunan masjidsuci di Demak; kedua, penggulingan Karaton Majapahit; ketiga, mengutuk dewan yang menganut doktrin heterodoks mistik dari Syekh Siti Jenar, dan menghukum mati penganjurnya yang dulunya juga seorang wali.

Kejadian-kejadian ini memiliki satu aspek simbolik yang penting. Masjid Demak merupakan titik pusat kehidupan masyarakat Islam pada masa awal itu. Sebagai tempat resmi yang pertama untuk *salat al-jum'at* masjiditu menjadi simbol masuknya Pulau Jawa dalam *Dar al-Islam*, rumah Islam. Penggulingan Karaton Majapahit menjadi simbol kemenangan akhir gerakan jihad atau perang suci terhadap raja kafir terakhir, atau dengan kata lain, kemenangan politik Islam. Akhirnya, dewan wali merupakan simbol kemenangan rohani Islam ortodoks terhadap sisa-sisa pantheisme Hindu-Budha. Aliran mistik yang menyamakan Tuhan dengan semua kckuatan alam mulai saat itu secara resmi dilarang. Mengingat bahwa tindakan bersama para wali tidak hanya simbolis, tetapi juga sangat penting untuk memantapkan agama baru itu, maka sangat menarik untuk dicatat bahwa Sunan Ngampel sendiri tidak ikut ambil bagian dalam kegiatan itu. Tak lama sebelum pembangunan masjiditu, ia jatuh sakit dan meninggal pada tahun 1328 Caka (1406 M). [15]

Dalam Major Serat Kanda, satu-satunya pusat penyebaran Islam yang penting adalah Ampel Denta. Sunan Ngampel bukan saja pemimpin besar kegiatan dakwah, ia juga tokoh inti dalam ikatan kekeluargaan antara wali yang menyebarkan Islam di Jawa.

Sedangkan cerita kedua berkisar perihal aktivitas beberapa Wali di pulau Jawa. Seperti terungkap dalam kanto 414, bahwa sesudah selesai pembangunan Masjid Cirebon, para Wali berkumpul dalam Masjid Demak dan membahas perang melawan Majapahit. Sunan Giri mengusulkan agar masing-masing mengutus salah seorang putranya untuk bergabung dengan pasukan, supaya keterlibatan mereka lebih kelihatan oleh rakyat jelata. Putra Raden Sabrang Wetan, cucu Adipati Bintara, yang bernama Raden Madi Pandan, ikut ambil bagian dalam ekspedisi dengan memimpin 300 pasukan. Juga dalam kanto 414, disebut bahwa setelah kemenangan pertama atas Majapahit, Sunan Bonang mengusulkan agar Raden Madi Pandan, yang di sini untuk pertama kali disebut juga sebagai "Ki Pandan Arang", dikirim ke Pulo Tirang untuk mengajarkan agama Islam kepada para pertapa yang kafir dan mengolah tanah di sana karena, demikian ia meramalkan, tempat itu akan menjadi kota besar. Acuan kepada Ki Pandan Arang terus berulang dan bertambah panjang dan makin ditekankan. Ki Pandan Arang menjadi Pangeran Pandan Arang. Pulo Tirang menjadi Semarang. Akhirnya, setelah ia mencapai kedudukan Adipati Semarang, Pandan Arang memutuskan untuk menyepi di Desa Bayat dan memperdalam kegiatan keagamaan. Ia mengusulkan agar Semarang dipercayakan kepada adik laki-lakinya, Raden Ketip. Ketika ia melaporkan rencananya kepada Sultan Demak, yang akhir ini menyetujui dan mengangkat Raden Ketip dalam jabatan barunya.[16]

Seperti halnya *Serat Kandangin Ringgit Purwa,* melalui *Major Babad Surakarta* (1939/41 jilid 3, bab 14) tergambar pula bagaimana proses Islamisasi di pulau Jawa pada masa akhir Majapahit. Seperti terungkap dalam *Major Babad Surakarta,* serangan atas Majapahit dipimpin oleh Raden Patah (Adipati Bintara/ Demak) bersama saudara tirinya, Adipati Terung. Mereka menyerukan perang suci kepada sekutu muslim mereka, dan mereka kemudian berkumpul di Bintara. Dalam kanto 17, kejadian ini dilukiskan sebagai berikut:

1. *Arya Teja ing Tuban nagarinira, apan wus sami prapti, kumpul ing Bintara, saha gagamanira, punika kang Selam manjing, maring susunan, ing Ampel lan ing Giri.*
2. *Ing Madura bupatinya rikang Selam, aran Arya Baribin, wus kumpul Bintara, saha gagamanira, sasamektaning ajurit, lan malih prapta, Surabaya dipati.*
3. *Sampun prapta ing wau sabalanira, sagagamaning ajurit, kumpul ing Bintara, susunan Ngampeldenta, ring ngiuni ika wus prapti, aneng Bintara, miwah susunan Giri.*
4. *Raja pandita sasama sampun prapta, nagarane Garesik, pan saderekira, susunan Ngampeldenta, pepakan kang para wali, sami arembag, miwah kang para mukmin.*
5. *Ri sampuning arembag sira gya bubar, mring kita Maospahit, gagaman sumahab, anglir robing samodra, ing Majapahit wus prapti, geger puyengan, rikang wong sanagari.*
6. *Ing Majapahit apan sampun kinepang, wadya katah kang balik, dipati Bintara, kalawan arinira, kori ler kang den-lebeti, wus walbweng kita, wadya mulat awingwrin.*
7. *Sigra mojar Brawijaya Majalengka, sokur sutengong prapti, dipati Bintara, lah payo patih agya, minggah palatar kang inggil, ngong arsa mulat, ring sutengong dipati.*
8. *Iya apatih dahat kangeningwang, de ngong Tawas tan panggih, sang nata wus minggah, wau munggwing palatar, sapandulon wus kaaksi, lawan atmajanya, nulya sri bupati.*
9. *Sampun mikrad Brawijaya Majalengka, apatih tan kari, miwah sawongira, rikang bekti ring nata, wus suwung ing dalem puri, gurnitanira, dening kagiri-giri.*
10. *Kadya andaru swarane janma mikrad, tumiba ing jaladri, kadya binaranang, wau rikang jro kita, cahya musna saking puri, tibeng Bintara, swarane kang ngajrihi.*
11. *Kadi guntur saweneh pan kadya gelap, wong Bintara awingwrin, anarka kiyamat, dening swara lir bentar, kadya langit manangkebi, weneh kantaka, langkung dening awingwrin.*
12. *Adipati Bintara lumebweng pura, ing jro pura asepsi, sampun samya mikrad, tumut mring Brawijaya, anjenger tan kena anglaing, ki adipatya, anangis jroning ati.*
13. *Pan karaos ing tyas yen ayogeng sira, ya to sang adipati, Bintara wus medal, undang sakehing bala, mangkana wus bubar mulih, maring Bintara, ing marga tan winarni.*

yang artinya:

1. *Arya Teja dari Tuban telah tiba dan bergabung dengan mereka di Bintara, bersama tentaranya, dan juga orang-orang Islam yang mengabdi pada Sunan Ampel dan Sunan Giri.*
2. *Bupati Musli dari Madura, Arya Baribin, bergabung dengan rakyat Bintara,*

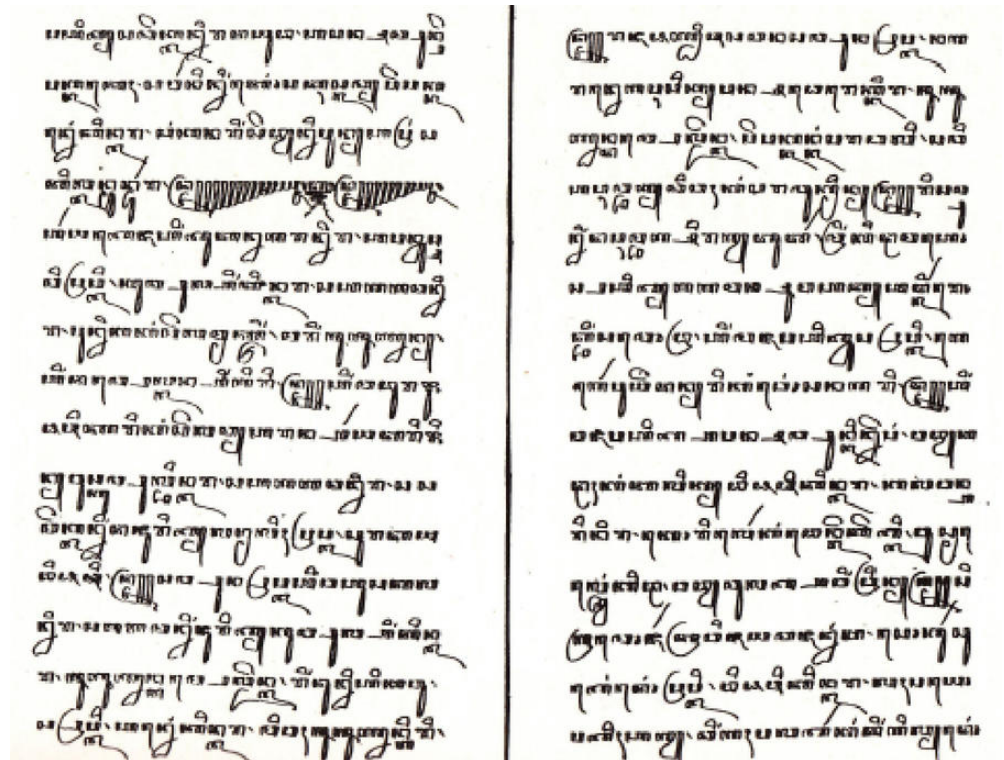
bersama semua orangnya, ketika mereka telah siap untuk berperang, kemudian tiba Adipati Surabaya.

3. *Setelah tiba dengan tentaranya dan semua pejuangnya, dia bergabung dengan mereka yang di Bintara, bersama Sunan Giri.*
4. *Sementara itu sudah tiba raja-pendeta dari Gresik, begitu pula saudaranya Sunan Ngampel, ketika semua pandita telah tiba, mereka membahas berbagai masalah dengan orang-orang beriman.*
5. *Sesudah pembahasan, mereka segera pergi menuju kota Majapahit, tentara maju dalam jumlah besar, bagaikan gelombang pada waktu laut pasang; ketika mereka tiba di Majapahit, semua orang menjadi hiruk-pikuk.*
6. *Setelah mereka mengurung Majapahit, banyak tentaranya membelot; Adipati Bintara dan saudaranya masuk lewat pintu Gerbang Utara; ketika mereka telah masuk di kota, tentara memandangnya dengan ketakutan.*
7. *Segera Brawijaya dari Majapahit berkata, terima kasih kepada Tuhan, anakku Adipati Bintara telah tiba; marilah, patih, kita cepat-cepat naik panggung, saya ingin melihat wajah putraku, sang dipati.*
8. *Ya, patih, saya ingin sekali bertemu dengan dia, sebab sudah lama aku tak melihat dia; ketika raja sudah naik di atas panggung dan memandang putranya, kemudian raja*
9. *Naik ke surga, Brawijaya dari Majapahit; sang patih tidak berlama-lama di situ; bersama dengan orang-orangnya, yang masih menghormati dia sebagai raja mereka; dan ketika karaton telah mejadi kosong, terdengarlah suara guruh keras sekali, sangat menakutkan.*
10. *Bunyi yang menyertai mereka yang naik ke surga seperti bola api yang jatuh ke laut; bagaikan tertimpa panas yang menyengat, semua yang di kota, karaton kehilangan pamornya, dan jatuh di Bintara, dengan guruh.*
11. *Bagaikan guruh, dan menurut orang lain seperti halilintar; rakyat Bintara ketakutan; mereka mengira hari kiamat telah tiba, karena kerasnya suara, seakan-akan langit hendak runtuh dan menimpa mereka; beberapa orang pingsan, karena ketakutan yang sangat besar.*
12. *Adipati Bintara memasuki karaton, tetapi kosong, semua orang telah naik ke surga, mengikuti Brawijaya; terkejut dan tidak dapat berbicara, Adipati menangis diam-diam.*
13. *Karena ia menyadari bahwa itu bapaknya, Adipati Bintara lalu pergi ke luar, dan menyampaikan pengumuman kepada semua pasukannya, mereka pergi kembali ke Bintara, jalannya tidak dilukiskan.*

Setelah itu, *Major Babad Surakarta* menceritakan bagaimana setibanya mereka di Demak lalu diadakan perundingan antara Pangeran Bintara (Raden Patah), orang-orang beriman, dan para wali. Saat itu, Sunan Ngampel mengusulkan Pangeran Bintara menjadi penguasa Jawa dan bertempat tinggal di Demak. Namun, Sunan Giri berpendapat bahwa dia sendiri harus tinggal sebagai raja di Karaton Majapahit yang tua selama 40 hari, untuk menghilangkan bekas-

bekas pemerintahan kafir. Setelah ini dilakukan, para wali berkumpul lagi. Sunan Giri menobatkan Pangeran Bintara sebagai penguasa muslim pertama di Jawa, dengan gelar Senapati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama. Dalam bait 18 terdapat cerita yang terkenal tentang pembangunan mesjid Demak. Pekerjaan ini dilakukan di bawah arahan Sunan Bonang. Semua wali ikut serta dalam pembangunannya, yang selesai pada 1428 caka (1506 M).[17]

Pembahasan serupa terkait proses Islamisasi di pulau Jawa juga terdapat dalam teks Jawa lain, *Serat Centini*. Teks yang kerap disebut sebagai "ensiklopedi budaya Jawa" ini mengandung banyak informasi tentang perkembangan sejarah Islam awal di Jawa. Seperti halnya *Babad Tanah Jawi*, *Serat Centini* menekankan bahwa perubahan serta peralihan kerajaan-kerajaan Jawa berlangsung melalui garis suksesi yang tidak terputus, sejak raja-raja yang berkuasa masa kerajaan Hindu-Buddha, Kerajaan Islam Demak dan kemudian Mataram. Dalam hal ini teks *Serat Centini* menjadikan urutan geneologi raja-raja Jawa sebagai dasar penjelasan—serta sekaligus pemecahan—mitologis terhadap problem historis menyangkut perubahan menyusul Islamisasi, yang memang sangat signifikan bagi masyarakat Jawa yang sangat menekankan keberlangsungan budaya lama. Oleh karena itu, dalam perkembangannya kemudian, apa yang diketengahkan teks tersebut diterima sebagai "fakta sejarah".

Major Babad Surakarta, kanto ke-17 bait I – 7 (Codex Or. Ledien. 1786).
Sumber: Dikutip dari JJ Ras, "Tradisi Jawa mengenai Masuknya Islam di Indonesia," hal. 140.

Lebih jauh, proses Islamisasi juga terekam dalam *Hikayat Banjar.*[18] Diceritakan bahwa ketika Raja Tunggal Meteng di Majapahit dan patihnya yang bernama Gajah Mada memerintah Jawa, sejumlah negeri di luar Jawa tunduk di bawah kekuasaannya. Negeri-negeri yang menjadi fazal Majapahit ketika itu antara lain Palembang, Jambi, Bugis, Makassar, Johor, Patani, Pahang, Minangkabau, Aceh Pasai, dan lainnya. Setelah Raja Tunggal Meteng dan patihnya Gajah Mada meninggal dunia, kedudukannya sebagai raja diganti oleh anaknya yang muda bernama Dipati Mahanguruk, dan kedudukan Gajah Mada diganti oleh Mahurdara. Peristiwa ini menandai permulaan redupnya Majapahit.

Dalam rangka mencari sekutu, Raja Majapahit mempunyai rencana untuk menikahi putri Sultan Pasai. Tetapi Sultan Pasai merasa kurang berkenan, karena Raja Majapahit itu masih kafir, sedangkan sultan sudah Muslim. Namun demikian, sultan merasa kawatir, kalau menolak keinginan Raja Majapahit itu wilayahnya bakal dicaplok oleh Majapahit yang dikenal selama ini sebagai ekspansif. Karena itu Sultan akhirnya merelakan putrinya dipersunting Raja Majapahit. Setelah beberapa lama kemudian, sultan merasa rindu dengan putrinya, dan ingin mengetahui kabar keadaannya. Lalu sultan mengutus putranya, Raja Bungsu untuk melihat keadaan Putri Pasai di Majapahit.

Sesampainya di Majapahit, Raja Bungsu diterima oleh Raja Majapahit dengan penuh kehormatan. Setelah beberapa lama tinggal di Majapahit, Raja Bungsu hendak pamit pulang kembali ke Pasai untuk mengabarkan pada ayahandanya, Sultan Pasai, bahwa putrinya dalam keadaan baik. Demi Putri Pasai yang masih kangen dengan saudaranya itu, Raja Majapahit mencegah Raja Bungsu kembali ke Pasai, dan tetap tinggal di Majapahit. Ia mempersilahkan memilih wilayah mana saja untuk tinggal. Raja Bungsu memilih Ampel Gedang sebagai tempat mukim, dan disertai 5 orang pengawal. Raja Bungsu pun membangun desa di tempat itu. Raja Bungsu mulai berdakwah, dan Desa Ampel Gedang menjadi desa Muslim. Beberapa lama kemudian penduduk desa-desa sekitar Ampel Gedang pada memeluk agama Islam. Raja Majapahit mengetahui keadaan itu tidak melarang, malahan mengijinkan aktivitas dakwah itu.

Segera sesudah itu, Raja Bungsu dari Ampel Gedang menjadi terkenal. Ampel Gedang menjadi tempat suci yang dikunjungi orang-orang dari berbagai penjuru untuk memeluk Islam dan menjadi murid dan pengikut Raja Bungsu. Demi mendengar kehebatan penguasa Ampel Gedang itu, seorang petinggi dari negeri Jipang ingin mengunjunginya. Suatu hari Petinggi Jipang bersama beberapa pengawalnya berangkat menuju Ampel Gedang dengan perasaan tinggi hati. Ketika sampai di Ampel dan bertemu Raja Bungsu, Petinggi Jipang itu terperangah demi melihat wajah raut muka Raja Bungsu yang bersih dan bersinar. Seketika itu juga Petinggi Jipang berlutut di hadapan Raja Bungsu, memohon ampun atas prasangka yang menganggap rendah penguasa Ampel itu. Ia lalu menyembah dan meminta Raja Bungsu mengislamkan dirinya. Petinggi Jipang memohon kepada Raja Bungsu agar diijinkan tinggal beberapa

hari di Ampel untuk belajar agama Islam kepada Raja Bungsu. Dalam waktu singkat, konon Petinggi Jipang itu telah menguasai ilmu-ilmu terpenting untuk menjalankan agama Islam, seperti cara berwudhu, shalat, puasa, dan hukum Islam. Ia kembali ke Jipang, dan dalam waktu singkat Petinggi Jipang itupun menjadi pemimpin Muslim yang banyak pengikutnya. Ia membangun hubungan karib dengan Raja Bungsu, membantu menyebarkan dakwah Islam. Pada suatu saat Petinggi Jipang itu menawarkan putrinya untuk diperisteri Raja Bungsu. Ia setuju dan menunjuk Petinggi Jipang itu sebagai penghulu, karena menurut hukum Islam hak untuk menikahkan anak perempuan berada pada ayahnya. Di kemudian hari Petinggi Jipang itu ditetapkan sebagai penghulu di Ampel, karena ia dipandang telah memiliki pengetahuan dan kapasitas untuk mengemban tugas sebagai seorang penghulu. Diceritakan pada masa pengulu Jipang itu Ampel Gedang berkembang pesat menjadi pusat penyiaran Islam dan masyarakat di sekitarnya menjadi Muslim.[19]

Dalam *Babad Arung Bondhan*,[20] historiografi tradisional Jawa yang meliput sejarah Jawa dari periode ketika Jawa masih berupa negeri tanpa penduduk melalui periode Hindu-Buddha sampai berdirinya kerajaan Islam pertama di Jawa, Demak. Cerita yang disajikan dalam babad ini sebagian besar adalah kisah tokoh penguasa. Tentang awal masuknya Islam seperti diceritakan dalam kronik Banjar seperti di atas juga ditemukan dalam *Babad Arung Bondhan*. Dari kenyataan ini, dapat diduga bahwa kisah sebagaimana yang tertuang dalam *Hikayat Banjar* sesungguhnya bersumber juga pada historiografi tradisional Jawa, seperti *Babad Arung Bondhan*, *Babad Tanah Jawa*, *Serat Damarwulan* dan *Babad Demak*.

Dalam *Babad Arung Bondhan*, nama-nama tokoh seperti diceritakan dalam *Hikayat Banjar* disebut lebih eksplisit. Sultan Pasai disebut Raja Cempa, Raja Majapahit yang memperistri putri Sultan Pasai bernama Angkawijaya, puteri Sultan Pasai bernama Dwarawati, dan anak Sultan Pasai, Raja Bungsu di babad bernama Sayit Rahmat. Dalam babad tersebut, putera Raja Cempa yang diutus ke Majapahit ada dua orang, yaitu Sayit Rahmat dan Jenal Kabir. Hanya saja Jenal Kabir tidak sampai ke Majapahit, melainkan singgah di Garage. Sedangkan Sayit Rahmat sebelum sampai ke Majapahit singgah dulu di Tajuk (Kudus) dan menikah dengan putri Ki Nuraga, Nyai Lara Nguyun. Tetapi ketika isterinya hamil 3 bulan, Sayit melanjutkan perjalanan ke Majapahit, sedangkan isterinya ditinggal. Sesampainya Sayit Rahmat ke Majapahit, Dwarawati yang telah menjadi permaisuri Raja Majapahit merasa sangat bahagia dapat bertemu keponakannya.

Jadi dalam babad Sayit Rahmat bukan saudara kandung Dwarawati, melainkan kemenakannya. Dwarawati meminta pada suaminya (Raja Majapahit) untuk memberikan tanah, dan ia memberikan tanah Ampel Denta untuk Sayit, dan diberi isteri anak perempuan dari Tumenggung Wilatikta. Tetapi apakah Wilatikta

adalah Petinggi Jipang seperti disebut dalam *Hikayat Banjar*?. Kedatangan Sayit Rahmat di Jawa diabadikan dalam candra sengkala *asta ilang gunaning aji*, yakni 1302 tahun Jawa atau 1380 tahun Masehi. Pada masa kejayaan Sayit Rahmat, datang musuh dari Inggris menyerang Majapahit, tetapi musuh itu dapat diusir kembali. Pada masa itu datang juga ulama dari Arab dan bermukim di Ampel, memperkuat dakwah Sayit Rahmat. Melihat keadaan ini, Raja Majapahit, Brawijaya membiarkannya.

Historiografi tradisional Jawa yang meliput sejarah Jawa dari periode ketika Jawa masih berupa negeri tanpa penduduk melalui periode Hindu-Buddha sampai berdirinya kerajaan Islam pertama di Jawa, Demak. Cerita yang disajikan dalam babad ini sebagian besar adalah kisah tokoh penguasa. Tentang awal masuknya Islam seperti diceritakan dalam kronik Banjar seperti di atas juga ditemukan dalam Babad Arung Bondhan. Dari kenyataan ini, dapat diduga bahwa kisah sebagaimana yang tertuang dalam Hikayat Banjar sesungguhnya bersumber juga pada historiografi tradisional Jawa, seperti Babad Arung Bondhan, Babad Tanah Jawa, Serat Damarwulan dan Babad Demak.

Sementara itu, proses Islamisasi juga terekam dalam *Babad Cirebon*. Dalam *Babad Cirebon* tersebutlah perihal perkawinan antara Sunan Gunung Jati dengan Putri Kawung Anten yang dasar utamanya—selain motif ekonomi—adalah motif keagamaan. Lebih jauh, menjadi jelas bagi kita bahwa di Gunung Jati (± 5 km sebelah utara kota Cirebon) telah tumbuh pesantren yang cukup ramai, yang dipimpin Syaikh Datu Kahfi. Letak pesantren itu tidak jauh dari Desa Pasambangan. Selain itu, dijelaskan pula dalam *Babad Cirebon*, bahwa Cakrabhumi—kemudian bergelar Cakrabhuwana—melakukan perjalanan ibadah haji ke Mekkah bersama adiknya yang bernama Rara Santang. Disebutkan bahwa Rara Santang dinikahi Sultan Mesir dan berputera Syekh Syarif. Selanjutnya, Syekh Syarif atau Syarif Hidayatullah menerima pemerintahan Cirebon dari pamannya, Cakrabhumi pada sekitar 1479 M serta membuat pusat pemerintahan di Lemah Wungkuk. Ia membangun istana yang diberi nama Pakungwati yang kelak menjadi tempat tinggal tetap raja-raja Cirebon.[21]

Selain *Babad Cirebon*, proses Islamisasi juga terangkum dalam *Sejarah Banten*, sebuah naskah berbahasa Jawa yang berisi cerita-cerita pengislaman. Pada *Sejarah Banten*, fokus kajian dipusatkan pada kisah terkait asal-usul Sunan Giri. Menurut karya ini, ada seorang suci berkebangsaan asing yang bernama Molana Usalam yang datang ke Balambangan di ujung Timur Jawa, suatu daerah yang belum menganut agama Islam sampai akhir abad ke-18. Penguasa Balambangan mempunyai seorang putri yang menderita penyakit yang tidak dapat disembuhkan, tetapi putri itu ternyata sembuh ketika Molana Usalam memberinya buah pinang untuk dikunyah. Putri itu kemudian dinikahkan dengan Molana Usalam. Namun, ketika Molana meminta penguasa Balambangan untuk memeluk Islam, penguasa itu pun menolaknya. Oleh karena itu, Molana Usalam pergi meninggalkan Balambangan dan istrinya yang sudah hamil. Ketika putri itu melahirkan bayi laki-laki, bayi itu dimasukkan ke dalam sebuah peti dan dibuang ke laut. Peti itu akhimya terdampar di pantai Gresik, tempat bayi itu kemudian tumbuh menjadi seorang Muslim, dan belakangan menjadi sunan yang pertama dari Giri.[22]

Proses Islamisasi juga terekam dalam Babad Cirebon dan sejarah Banten, Babad Golok.

Selain beberapa karya historiografi di atas, proses Islamisasi di pulau Jawa juga terekam dalam *Babad Godok,* sebuah naskah kuno yang diceritakan secara turun temurun di desa Cangkuang, Garut, Jawa Barat. Naskah ini menceritakan kisah Kian Santang, seorang penyebar Islam di pulau Jawa yang menurut tradisi

Proses Islamisasi di pulau Jawa juga terekam dalam Babad Godok, sebuah naskah kuno yang diceritakan secara turun temurun di desa Cangkuang, Garut, Jawa Barat. Naskah ini menceritakan kisah Kian Santang, seorang penyebar Islam di pulau Jawa yang menurut tradisi lisan masyarakat ditengarai merupakan anak dari Prabu Sri Baduga Maharaja alias Prabu Siliwangi, raja terakhir Pajajaran. Berasal dari wilayah Cirebon (Sindangkasih; Majalengka), Kian Santang sangatlah akrab dan legendaris dengan pikiran-pikiran orang Sunda, khususnya mereka yang tinggal di daerah Pasundan (Priangan).

lisan masyarakat ditengarai merupakan anak dari Prabu Sri Baduga Maharaja alias Prabu Siliwangi, raja terakhir Pajajaran. Berasal dari wilayah Cirebon (Sindangkasih; Majalengka), Kian Santang sangatlah akrab dan legendaris dengan pikiran-pikiran orang Sunda, khususnya mereka yang tinggal di daerah Pasundan (Priangan). Menurut *Babad Godog*, Kian Santang—nama-nama lain yang disandang tokoh itu adalah Gagak Lumayung, Garantang Sentra. Pangeran Gagak Lumiring, Sunan Rahmat, dan Sunan Bidayah—merupakan putra Raja Padjajaran Sewu yang masuk Islam dan menetap di Godog, Karangpawitan, Garut. Sebelum memeluk Islam, Kian Santang terlebih dahulu pergi ke Arab. Terdapat beberapa versi cerita rakyat mengenai perjalanan dakwah Kian Santang. Di antaranya dikisahkan bahwa Prabu Kian Santang bertanding kekuatan gaib dengan Sayyidina Ali dan Prabu Kian Santang tidak mampu mencabut tongkat yang ditancapkan oleh Baginda Ali kecuali sesudah Prabu Kian Santang membaca kalimat Syahadat. Ia kembali ke Pajajaran pada tahun 1445 dan setelahnya Kian Santang, memakai nama Haji Lumajang, mulai menyebarkan agama baru yang dianutnya itu di wilayah Batulayang, Lebak Agung, Lebak Wangi, Curug Fogdog, Curug Sempur, Padusunan, Karang Serang, Cilageni, Dayeuh Handap, Dayeuh Manggung, Cimalati, Cisieur, Cikupa, Cikaso, Pagaden, Haur Panggung, Cilolohan, Warung Manuk, Kadeunghalang, dan Cihaurbeuti. Ia meninggal di daerah Godog, Karangpawitan, Garut dan dimakamkan di tempat yang sama.[23]

Beberapa Catatan

Ragam kutipan dari karya-karya historiografi tradisional di atas menjelaskan beberapa hal. *Pertama,* terkait penggambaran Islamisasi di masa awal, khususnya di wilayah Melayu, terlihat bahwa apa yang terungkap dalam karya-karya, seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* sangat diwarnai unsur mitologi. Tentu ini harus dipahami—seperti dikatakan pada ahli sejarah—bukan sebagai bentuk rekonstruksi sejarah berlangsungnya proses Islamisasi di Melayu, melainkan, lebih merupakan ungkapan masyarakat lokal Melayu tentang penerimaan mereka terhadap Islam. Dalam hal ini nampak bahwa ungkapan mitologis digunakan sebagai bentuk penjelasan berlangsungnya perubahan keagamaan masyarakat yang berpusat di kerajaan. Di dunia Melayu, bahkan sejak masa pra-Islam, sistem politik kerajaan, yang diartikan A.C. Milner—seorang antropolog

tentang Melayu—sebagai "*the condition of having raja*"—memegang peran sangat menentukan dalam kehidupan masyarakat. Dalam sistem kerajaan, raja atau penguasa digambarkan sebagai wujud ekstensi kekuasaan yang sepenuhnya menentukan kehidupan rakyat.

Dengan demikian, pola penggambaran Islamisasi di atas merupakan wujud sebuah upaya kontekstulisasi Islam dalam sistem budaya masyarakat yang berbasis kerajaan. Hal ini bahkan semakin jelas dalam rumusan sistem hukum yang diberlakukan. Untuk konteks Malaka, rumusan peraturan tersebut terdapat dalam sebuah teks lain, *Undang-Undang Malaka*. Dalam teks tersebut, tepatnya di awal pembahasan, dikatakan bahwa semua peraturan yang ditetapkan merupakan perpanjangan kekuasaan raja-raja Malaka, dan sekaligus meruapakan bentuk pelembagaan perilaku politik kerajaan yang sudah berlangsung turun-temurun. Lebih jauh, teks tersebut juga memberi hak raja sebagai satu-satunya pemegang kontrol pelakasanaan peraturan hukum yang berlaku; bahwa semua lembaga-lembaga hukum—seperti lembaga "kadi" yang disebut *Sejarah Melayu*—berada dalam sistem kerajaan.

Islamisasi dimasa awal khususnya Melayu dari karya-karya historiografi tradisional. Hikayat raja-raja Pasai dan sejarah Melayu diwarnai unsur mitologi.

Kedua, seiring berjalannya proses Islamisasi, terjadi pula relasi trans-daerah yang memungkinkan satu kelompok merasa dekat dengan kelompok yang lain atau antara kerajaan Islam yang satu dengan yang lain. *Hikayat Banjar* misalnya menyebutkan bagaimana Demak menerima agama Islam dan bantuan apa yang diberikan raja Demak dalam mengislamkan Banjarmasin. Diceritakan pula peranan orang Jawa dalam mendirikan Kota Waringin. Demak menerima Islam setelah Raja Majapahit kawin dengan putri raja Pasai yang beragama Islam.

Ketiga, Islamisasi Jawa terjadi setelah Aceh memeluk Islam. Penganjur Islam yang mula-mula di Jawa datang dari kalangan istana Aceh, melalui istana di Jawa. Orang Jawa masuk Islam dengan suka rela, tanpa paksaan setelah melihat kesalehan para penganjur Islam yang datang dari negeri jauh. Adapun para penganjur Islam bukan pedagang atau orang biasa, melainkan orang ningrat yang memiliki kedudukan tinggi dalam masyarakat. Kedudukan istimewa tersebut memudahkan rakyat biasa mengambil teladan, dan mencontoh. Maka, keajaiban-keajaiban yang menyertai para penganjur Islam seperti terekam dalam karya-karya historiografi tradisional itulah yang membuat orang tertarik kepada Islam, lalu masuk Islam dan pada akhirnya mengikuti beragam ajarannya.

Muhamad Hisyam & Setyadi Sulaiman

Endnotes

1 Marco Polo adalah seorang pelancong dari Venesia (Italia) yang pernah melaksanakan perjalanan ke Nusantara dan China. Ia pernah mengunjungi Samudera Pasai pada tahun 1292. Tentang perjalanan Marco Polo ke berbagai wilayah di dunia selama 24 tahun, lihat misalnya, Russell Freedman's *Adventures of Marco Polo* (Scholastic, 2006), Jonathan Clements, *Marco Polo*, (H.Books, 2007), Demi's *Marco Polo* (Marshall Cavendish, 2008), Stephen Feinstein, *Marco Polo: Amazing Adventures in China, Great Explorers of the World,* (Enslow Publishers, Inc., 2009).

2 Manuel Komroff (ed.), *The Travels of Marco Polo*, (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 500 Fifth Avenue,), Chapter 9, 'of the Island of Java Minor' dan Chapter 10 'of the Kingdoms Named Samara and Dragoian', hal.155-156. Untuk catatan lengkap perjalanan Marco Polo, lihat Marco Polo, *The Travels,* (Ronald Latham) (London: Penguin Classics, 1958).

3 Abdullah Muhammad Ibn Battuta merupakan seorang pelancong kelahiran Tangier, Maghribi. Selain sebagai ulama, beliau juga dikenal sebagai cendiakawan muslim. Penjelajahannya meliputi daerah yang sekarang merupakan Barat Afrika hingga ke Pakistan, India, Maldives, Sri Lanka, Asia Tenggara dan Cina. Perihal biogarafi Ibn Battuta, lihat Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century.* (Edisi Revisi), (Berkeley: University of California Press, 2005).

4 Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa: 1325 – 1354* (transled by H.A.R. Gibbs, London, Asian Educational Service, 1929).

5 Tome Pires adalah seorang apoteker yang pernah berkarya pada seorang pangeran di Lisbon, Portugal. Ia sampai ke Malaka pada tahun 1512, untuk suatu tugas mengurusi pembelian obat-obatan di kota tersebut. Sejak di Malaka, Pires mengumpulkan segala informasi yang tersedia di bandar paling ramai di Asia Tenggara itu. Di Malaka pula ia menyusun buku Suma Oriental dan diselesaikan di India saat hendak kembali ke Portugal tahun 1515. Tentang biografi Tome Pires, lihat misalnya, Armando Cortesao, *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East from the Red Sea to Japan; Written in Malacca and in India in 1512-1515* (London: Hakluyt Society, 1994), Rui Manuel Loureiro, *Manuscript de Lisboa da 'Suma Oriental' de Tome Pires* (Contribuicao para uma edicao critica), (Lisbon, Instituto Portugues do oriente, 1996), hal. 13-26.

6 Prodjokusumo, Hasan Muarif Ambari, Taufik Abdullah, dkk, *Sejarah Ummat Islam Indonesia*, (jakarta: PP MUI, 1991), hal. 78.

7 Russel Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia", dalam Nehemia Levtzion (ed.) *Conversion to Islam*. (New York: Holmes & Meier. Knaap, Gerrit, 1979), hal.133-135, M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1300*, *Second Edition* (Stanford, California, Stanford University Press, 1993), hal. 8-9.

8 Pada bagian lain *Sejarah Melayu* diceritakan pula perihal datangnya ulama penting dari negeri Arab yang menetap di Malaka untuk mengajar agama, serta singgahnya dua orang ulama dari Jawa dalam perjalanan menuju Pasai dan Mekkah. Dua tokoh tersebut kelak menjadi wali terkemuka, yakni Sunan Giri dan Sunan Bonang. Tentang ini lihat, Brown, C.C, "Sejarah Melayu' or 'Malay Annals': a translation of Raffles MS 18," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume 25, No. 2 & 3, 1952, hal. 41-3, Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,….* hal.19, Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia"….hal. 136-137.

9 A.Teeuw & D.K. Wyatt, *Hikayat Patani, The Story of Patani*, (The Hague-Martinus Nijhoff, 1970), hal. 71-75.

10 *Marong Mahawangsa: the Keddah Annals,* (terj.) dari teks Melayu oleh James Low (1908), hal. 111,166, seperti dikutip Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia".... hal. 138-140. Lihat juga, Dzulkifli bin Mohd. Salleh (ed.), *Hikayat Marong Mahawangsa,* (Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968).

11 J.J. Rass, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Histiography*, (The Hague : Martinus Nijhoff, 1968), hal. 426-441, Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia".... hal. 146-147.

12 Raja Majapahit yang dimaksud itu bisa jadi adalah suami dari bibinya yang dalam *Babad Bondhan* bernama Dwarawati, atau yang dalam Kronik Banjar disebut Putri Cempa.

13 Tumenggung Wilatikta adalah Bupati Tuban, ayah Raden Said yang kemudian menjadi Sunan Kalijaga.

14 Disarikan dari *Babad Tanah Jawi*, alih bahasa oleh H.R. Sumarsono, diterbitkan Penerbit Narasi, Yogyakarta, cetakan pertama 2007.

15 JJ Ras, "Tradisi Jawa mengenai Masuknya Islam di Indonesia," dalam Nico Kaptein, *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, *Kumpulan Karangan*, (Jakarta: INIS, 1999), hal. 126-128.

16 JJ Ras, "Tradisi Jawa mengenai Masuknya Islam di Indonesia," hal. 135

17 Dikutip dari JJ Ras, "Tradisi Jawa mengenai Masuknya Islam di Indonesia," hal. 114-116.

18 J.J. Ras, *Hikajat Bandjar, A Study in Malay Historiography*, The Hague 1968.

19 Lihat Muhamad Hisyam, *Gaught Between Three Fires*, INIS, Jakarta, 2001, p. 11-12.

20 Titik Pudjiwati, *Babad Arung Bondhan, Javanese Local Historiography, Text Edition and Commentary*, ILCAA, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo 2008.

21 J.L.A. Brandes dan D.A. Rinkes, *Babad Tjerbon*. VBG. DI. LIX, 1911: 93;) lihat juga, Uka Tjandrasasmita, "The Introduction of Islam and the Growth of Moslem Coastal Cities in The Indonesian Archipelago" dalam, Haryati Soebadio & Carine A. du Marchie Sarvaas*, Dyanmic of Indonesian History*, (New York, Oxford: North-Holland Publishing Company Amsterdam, 1978.), hal.150.

22 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,…..* hal.10.

23 Terkait *Babad Godog*, naskah yang juga dikenal sebagai 'Wawacan Prabu Kean Santang Aji' adalah sebuah naskah 71 halaman yang dipegang oleh Encon. Naskah ini berbentuk puisi (tembang) yang ditulis dalam kertas daluang dan terdapat di desa Cakuang, Lelesan, Garut.

BAB V

Pembentukan Kerajaan-Kerajaan Islam

Berdirinya kerajaan-kerajaan Islam—atau biasa disebut kesultanan—merupakan periode penting proses Islamisasi di Nusantara. Dalam tahapan Islamisasi, pembentukan kerajaan menandai awal terintegrasinya nilai-nilai Islam secara lebih intensif ke dalam sistem sosial dan politik di Nusantara, dan selanjutnya kerajaan menjadi basis dilakukannya upaya penerapan ajaran-ajaran Islam di kalangan masyarakat. Bila sebelumnya kehadiran Islam lebih terbatas membentuk suatu komunitas keagamaan di pusat-pusat perdagangan di Nusantara, dengan berdirinya kerajaan-kerajaan maka tampilnya Islam sebagai kekuatan politik dan budaya mulai berlangsung. Sebab di kerajaan—bahkan sejak masa pra-Islam—basis pembentukan budaya dan politik di Nusantara berpusat, demikian juga di kerajaan Islamisasi memperoleh kekuatan politiknya sehingga berlangsung semakin efektif dan mencapai tingkat pengaruh lebih besar di masyarakat.

Samudra Pasai dan Malaka: Dua Kerajaan Islam Pertama

Dalam sejarah Islam di Nusantara, Samudra Pasai diakui sebagai kerajaan Islam pertama. Tanggal tahun di batu nisan Malik al-Saleh, 1297, diterima kalangan ahli sejarah sebagai waktu berdirinya Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan Islam.

Dalam sejarah Islam di Nusantara, Samudra Pasai diakui sebagai kerajaan Islam pertama. Tanggal tahun di batu nisan Malik al-Saleh, 1297, diterima kalangan ahli sejarah sebagai waktu berdirinya Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan Islam. Ini selanjutnya diperkuat sumber lokal yang tersedia. Teks *Hikayat Raja-Raja Pasai*,—satu teks klasik Melayu tentang kerajaan tersebut—mencatat bahwa Malik al-Saleh adalah raja Muslim pertama kerajaan Samudra Pasai. Lebih jauh teks tersebut menuturkan bahwa Merah Silu—nama pra-Islam Malik al-Saleh—membangun sebuah istana di satu wilayah di Sumatra, Pasai. Dia tidak lama setelah berkuasa segara masuk Islam dan bergelar Sultan Malik al-Saleh. Dalam teks tersebut juga digambarkan bahwa masuknya Merah Silu ke Islam terjadi setelah dia bermimpi bertemu Nabi Muhamad saw. yang mengajarikan membaca dua kalimah syahadat. Sejak itu, Merah Silu beralih nama menjadi Malik al-Saleh dan Samudra Pasai selanjutnya disebut Samudra *dar al-Islam*, satu sebutan untuk menekankan bahwa kerajaan tersebut berada dalam domain Islam.

Terlepas unsur-unsur mitilogis dan legenda yang sangat mewarnai gambaran teks di atas tentang kerajaan Samudra Pasai, kesan utama yang menonjol dari penuturan teks tersebut adalah bahwa konversi keislaman Malik al-Saleh terjadi bebarengan dengan naiknya dia ke puncak kekuasaan di kerajaan. Hal ini selanjutnya berarti bahwa Islamisasi kerajaan tersebut berlangsung sejalan dengan proses pembentukan Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan. Kesan tersebut juga diperkuat catatan perjalanan Marco Polo, seorang pengembara dari Venesia. Dia menyatakan bahwa beberapa tahun sebelum tanggal yang tertera di batu nisan di atas, 1292, Samudra Pasai belum berkembang menjadi sebuah kerajaan, dan juga belum beralih ke Islam. Samudra Pasai waktu itu lebih merupakan salah satu pusat dagang di pantai utara Sumatra, selain Perlak, Lamuri, dan beberapa pusat dagang lain di wilayah tersebut. Karena itu, bisa dikatakan bahwa pembentukan Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan, serta perkembangannya menjadi kerajaan terkemuka di Nusantara pada abad ke-14, berlangsung sejalan proses Islamisasi di Nusantara. Konversi keislaman raja Samudra Pasai, dengan demikian, bisa diasumsikan memiliki signifiknasi tersendiri bagi perkembangan Samudra Pasai menjadi pusat perdagangan maritim dan akhirnya menjadi sebuah kerajaan Islam.

Hal yang sama juga berlaku di kerajaan Malaka. Parameswara, pendiri pertama dan sekaligus pembangun kerajaan tersebut, adalah pula raja pertama yang masuk Islam atas jasa para ulama di Samudra Pasai yang mulai berpindah ke Malaka. Seperti halnya di kerajaan Samudra Pasai, raja Malaka pertama tersebut masuk Islam tidak lama setelah dia berkuasa dan berganti nama menjadi Sultan

Mata uang Kerajaan Samudra Pasai dalam berbagai periode, yang tersimpan di museum Aceh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Iskandar Shah. Demikian seperti Merah Silu di Samudra Pasai, konversi keislaman Parameswara juga digambarkan dalam teks *Sejarah Melayu*—teks klasik Melayu tentang kerajaan Malaka—melalui proses mimpi di mana dia bertemu nabi Muhammad yang membimbingnya menyebut dua kalimah syahadat. Ini merupakan simbolisasi masuknya raja Malaka menjadi Muslim, dan selanjutnya juga berdirinya Malaka sebagai kerajaan Islam.

Di kalangan ahli sejarah memang terdapat perbedaan pendapat dalam menentukan raja pertama Malaka, dan begitu juga yang pertama dari raja-raja Malaka yang masuk Islam. Namun, hal terpenting yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa perkembangan awal kerajaan Malaka—seperti halnya Samudra Pasai—berlangsung sejalan dengan proses Islamisasi dan kemajuan perdagangan. Sumber-sumber sejarah yang ada, seperti catatan perjalan seorang Portugis, Tome Pires, menggambarkan bahwa kerajaan Malaka berdiri pada awal abad ke-15 berbarengan dengan intensifikasi Islamisasi dan perkembangan ekonomi perdagangan maritim di selat Malaka. Karena itu, seperti pengalaman Samudra Pasai, konversi keislaman raja Malaka memiliki signifikansi tersendiri, khususnya dalam menarik para pedagang Muslim internasional melakukan transaksi bisnis mereka di kerajaan. Hal ini pada gilirannya menjadi sangat signifikan baik bagi perkembangan ekonomi maupun kekuasaan politik kerajaan Malaka.

Melihat besarnya faktor perdagangan dalam proses pembentukan dua kerajaan Islam pertama di atas, maka perkembangan ekonomi maritim di Nusantara, dan di Asia Tenggara umumnya, menjadi penting diperhatikan dalam pembahasan

ilustrasi Pelabuhan Pasai.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

Awal abad ke-13 dalam sejarah Nusantara—periode penting Islamisasi dan berdirinya kerajaan Islam pertama—memang merupakan satu periode sangat penting dalam sejarah perdagangan maritim di wilayah Nusantara, atau di Asia Tenggara pada umumnya. Pada periode tersebut, perdagangan Maritim Nusantara memperlihatkan perubahan rute perdagangan yang melibatkan wilayah-wilayah di pantai utara Sumatra, setelah sebelumnya terkonsentarsi di belahan selatan pulau tersebut.

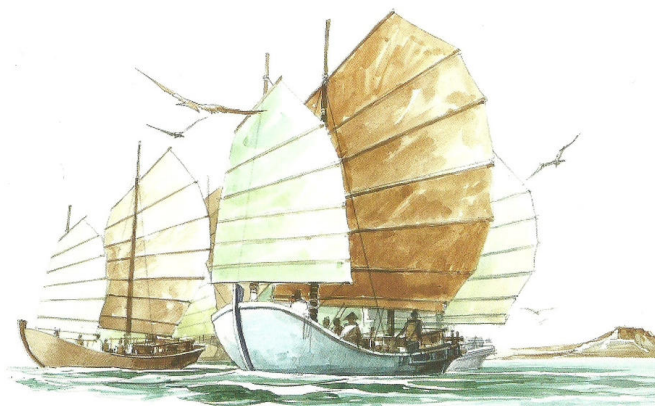
ini. Dalam sejarah Nusantara, Islamisasi, perdagangan dan pembentukan kerajaan memang terintegrasi sedemikian rupa dan membentuk sifat utama perkembangan sejarah Islam di wilayah tersebut. Para pedagang Muslim internasional di bumi Nusantara bertindak tidak hanya terbatas untuk kepentingan ekonomi mereka, tapi sekaligus juga untuk penyebaran agama. Didukung para penguasa kerajaan Nusantara—terlepas motif yang melandasinya—para pedagang tersebut berperan ganda; sebagai pelaku ekonomi dan juru dakwah yang memperkenalkan Islam ke masyarakat lokal Nusantara.

Awal abad ke-13 dalam sejarah Nusantara—periode penting Islamisasi dan berdirinya kerajaan Islam pertama—memang merupakan satu periode sangat penting dalam sejarah perdagangan maritim di wilayah Nusantara, atau di Asia Tenggara pada umumnya. Pada periode tersebut, perdagangan Maritim Nusantara memperlihatkan perubahan rute perdagangan yang melibatkan wilayah-wilayah di pantai utara Sumatra, setelah sebelumnya terkonsentarsi di belahan selatan pulau tersebut. Perubahan rute pedagangan ini berlangsung setelah kejatuhan kerajaan Hindu Sriwijaya di Palembang dan kemudian Jambi pada abad ke-11. Setelah sekitar tiga abad menguasai perdagangan di selatan pulau Sumatra dan selat Malaka, kerajaan Sriwijaya mengalami kemunduran. Serangan kerajaan Cola dari India selama ini dianggap telah bertanggung jawab

atas kemunduran kerajaan tersebut. Namun, seperti diungkap O.W. Wolters—seorang ahli sejarah dari Universitas Cornell—terdapat faktor lain yang sebenarnya lebih menentukan, yaitu berhentinya dukungan politik imperium China yang sebelumnya bertindak sebagai pelindung kerajaan Sriwijaya.

Dalam sejarah Nusantara, lebih khususnya di dunia Melayu, peran China memang sangat menentukan dalam perkembangan politik dan ekonomi wilayah tersebut. Pada periode yang menjadi pembahasan ini, kebijakan ekonomi dan politik kerajaan China memberi kontribusi penting bagi pertumbuhan wilayah utara Sumatra menjadi pusat perdagangan yang ramai dikunjungi pedagang interansional, dan selanjutnya menjadi pusat berdirnya kerajaan-kerajaan Islam. Sejalan berkuasanya dinasti Yuan dan Ming pada masing-masing abad ke-13 dan 14, China menerapkan kebijakan yang beroerientasi pada pengembangan perdagangan di kawasan Asia Tenggara. Ini dilakukan terutama mengingat bahwa pada masa tersebut China membutuhkan tempat transit jalur perdagangan mereka yang aman ke India, khususnya dari para bajak laut yang jumlahnya kian meningkat di Laut China Selatan. Dalam hal ini, wilayah utara Sumatra menjadi tempat pilihan bagi China untuk keperluan transit perdangan mereka. Wilayah tersebut secara gerografis memang sangat strategis, sehingga menguntungkan jalur perdangan antara Samudra India dan Laut China Selatan. Karena itu, China kemudian menjalin hubungan dengan beberapa pusat dagang yang mulai tumbuh di wilayah pantai utara Sumatra.

Kebijakan China di atas selanjutnya didukung kondisi sosial-politik di Nusantara sendiri. Jatuhnya kerajaan Sriwijaya menjadikan wilayah tersebut relatif terbebas dari dominasi kekuasaan politik tertentu. Sementara perkembangan kerajaan Majapahit di Jawa nampaknya tidak memiliki kekuasaan efektif di pantai utara Jawa. Karena itu, wilayah tersebut memiliki keleluasaan untuk berkembang menjadi pusat perdagangan dan akhirnya pusat kerajaan. Hal ini juga didukung sumber pertanian yang tersedia, khususnya rempah-rempah, yang dihasilkan beberapa wilayah utara Sumatra. Maka daerah tersebut menjadi tempat yang ramai dikunjungi para pedagang internasional yang melakukan perjalanan melewati jalur dagang dari Samudra India ke Laut China Selatan. Wilayah pantai utara Sumatra, dengan demikian, sejak sekitar abad ke-13 telah terlibat langsung secara intensif dalam perdagangan maritim internasional. Dalam kondisi demikianlah Samudra Pasai dan Malaka berdiri menjadi kerajaan Islam di Nusantara. Para pedagang Muslim yang mendominasi kegiatan perdagangan yang tengah berlangsung di kawan tersebut selanjutnya menjadi agen Islamisasi di Nusantara. Mereka membentuk komunitas Islam di kota-kota pantai di belahan utara Sumatra, sebelum akhirnya menjadi kerajaan-kerajaan Islam.

Ilustrasi perahu perdagangan Cina yang sering datang ke Nusantara.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012

Dengan demikian di Nusantara, lebih-lebih dalam konteks kerajaan Malaka, peran China bahkan diakui sangat penting sejak awal pembentukannya menjadi kerajaan. Berdasarkan kajiannya terhadap sumber-sumber China dari abad ke-14, Wang Gung Wu—seorang ahli sejarah dari kebangsaan China—bahkan sampai pada kesimpulan bahwa Malaka pada dasarnya merupakan sebuah kerajaan yang langsung berada dalam proteksi Imperium China. Hal ini selanjutnya juga didukung kajian W.P. Groeneveldt dan Rockhill—dua orang sarjana ahli tentang sejarah China di Asia Tenggara. Mereka dalam hal ini mencatat bahwa Imperium China telah mengirim utusan ke kerajaan Samudra pasai dan Malaka pada abad ke-14, Cheng Ho, dan bahkan membawa serta raja bersama istri dan anaknya berkunjung ke Imperium China.

Tidak ada bukti historis yang secara kuat menunjukkan bahwa kehadiran China memberi pengaruh besar pada pemelukan agama dan pembentukan budaya masyarakat. Dalam aspek terakhir ini, adalah Islam yang dibawa para pedagang internasional yang muncul menempati posisi dominan di Nusantara. Para penguasa dan masyarakat Melayu serta merta memeluk Islam sebagai agama mereka dan menjadikannya sebagai ideologi politik kerajaan. Kenyataan ini bisa dijelaskan—seperti dicatat kalangan ahli sejarah—bahwa kehadiran China di Nusantara lebih dilandasai murni motif ekonomi perdagangan ketimbang agama.

Dalam kaitan ini, penting dijelaskan bahwa keterlibatan China di Nusantara nampak lebih terbatas memberikan fasilitas yang kondusif bagi perkambangan Samudra Pasai dan Malaka menjadi kerajaan Islam. Sejauh kajian yang telah dilakukan kalangan ahli sejarah, tidak ada bukti historis yang secara kuat menunjukkan bahwa kehadiran China memberi pengaruh besar pada pemelukan agama dan pembentukan budaya masyarakat. Dalam aspek terakhir ini, adalah Islam yang dibawa para pedagang internasional yang muncul menempati posisi dominan di Nusantara. Para penguasa dan masyarakat Melayu serta merta memeluk Islam sebagai agama mereka dan menjadikannya sebagai ideologi politik kerajaan. Kenyataan ini bisa dijelaskan—seperti dicatat kalangan ahli sejarah—bahwa kehadiran China di Nusantara lebih dilandasai murni motif ekonomi perdagangan ketimbang agama. Sementara, pada saat yang sama, arus kehadiran para pedagang Muslim dari berbagai negara sangat intensif, dan jelas-jelas membawa implikasi penting bagi perkembangan ekonomi kerajaan. Di samping, seperti dicatat di atas, bahwa para pedang Muslim tersebut sekaligus menjadi juru dakwah Islam di kalangan masyarakat Nusantara.

Selain itu, khususnya dalam konteks Malaka, proteksi China hanya terbatas berlangsung pada masa-masa paling awal dalam proses pembentukannya menjadi kerajaan. Pada awal abad ke-14 China menarik diri dari keterlibatannya di kawasan Asia Tenggara, sehingga menjadikan raja-raja Malaka menghimpun kekuatan baru guna menjaga kelangsungannya membangun kekuasaan di Nusantara. Dalam konteks inilah mereka selanjutnya berpaling ke Islam. Konversi keislaman penguasa kerajaan Malaka berlangsung pada masa paling krusial, ketika konsolidasi kekuatan politik menjadi perhatian utama pihak kerajaan. Karena itu, seperti dicatat Tome Pires, Sultan Iskandar Shah—raja Malaka pertama—menyatakan dirinya beralih menjadi Muslim di depan umum setelah beberapa waktu secara diam-diam dia memeluk Islam. Dalam kaitan ini, sejarahwan O.W. Wolters berpendapat bahwa masuknya raja Malaka ke Islam merupakan upaya politik yang satrategis guna menghindari isolasi internasional setelah hengkangnya kekuatan China di kawasan Nusantara.

Dari fakta di atas, bisa dikatakan bahwa Islamisasi di Nusantara berlangsung sejalan dengan rekayasa politik di kerajaan. Proses pengislaman masyarakat berjalan efektif ketika Islam terintegrasi ke dalam sistem politik kerajaan, yang berbasis pada perkembangan ekonomi maritim internasional. Dalam kondisi demikian, maka di dunia Melayu Islam memang telah terlibat intensif sejak awal proses pembentukan kerajaan, dan selanjutnya pada formasi sosial dan perumusan budaya yang berpusat di kerajaan. Demikian di Samudra Pasai dan Malaka, terutama pada masa perkembangannya, integrasi Islam dan politik terefleksikan dengan jelas dalam perilaku politik para penguasa di kerajaan. Mereka, para raja-raja Melayu, tidak hanya tampil sebagai pemagang kontrol politik tapi sekaligus pendukung berlangsungnya proses Islamisasi yang intensif. Para elit agama, ulama, menempati posisi penting dalam kehidupan politik kerajaan, di samping elit ekonomi yang dikenal sebutan "orang kaya".

bisa dikatakan bahwa Islamisasi di Nusantara berlangsung sejalan dengan rekayasa politik di kerajaan. Proses pengislaman masyarakat berjalan efektif ketika Islam terintegrasi ke dalam sistem politik kerajaan, yang berbasis pada perkembangan ekonomi maritim internasional.

Catatan perjalanan Ibnu Batutta dari Afrika Utara pada abad ke-14 menggambarkan besarnya perhatian pengusa kerajan Samudra Pasai terhadap Islam. Menurutnya, Sultan Malik al-Zahir—penguasa kedua kerajaan tersebut—adalah orang yang sangat taat menjalankan shalat di mesjid istana, dan disusul melakukan kajian terhadap al-Qur'an. Dia juga dikenal seorang yang sangat dekat dan menghargai para ulama ahli hukum Islam. Gambaran hampir senada selanjutnya berlaku di kerajaan Malaka. Catatan seorang Portugis, Tome Pires, pada abad ke-16 menunjukkan bahwa raja Malaka berusaha mempraktekkan ajaran-ajaran Islam di kerajaan, sejalan intensifnya hubungan yang terjalin dengan pusat perdagangan di dunia Muslim di Timur Tengah. Hal ini selanjutnya bisa dibuktikkan dalam sebuah teks Melayu berisi separngkat aturan resmi kerajaan, *Undang-Undang Malaka*. Dalam teks tersebut ditunjukkan, misalnya, bahwa hukum larangan riba dalam perdagangan, yang tertera dalam al-Qur'an (2:275), dijadikan peraturan resmi kerajaan yang menghendaki dilakukannya transksi bisnis yang sejalan dengan ajaran Islam.

Catatan seorang Portugis, Tome Pires, pada abad ke-16 menunjukkan bahwa raja Malaka berusaha mempraktekkan ajaran-ajaran Islam di kerajaan, sejalan intensifnya hubungan yang terjalin dengan pusat perdagangan di dunia Muslim di Timur Tengah. Hal ini selanjutnya bisa dibuktikkan dalam sebuah teks Melayu berisi separngkat aturan resmi kerajaan, Undang-Undang Malaka. Dalam teks tersebut ditunjukkan, misalnya, bahwa hukum larangan riba dalam perdagangan, yang tertera dalam al-Qur'an (2:275), dijadikan peraturan resmi kerajaan yang menghendaki dilakukannya transksi bisnis yang sejalan dengan ajaran Islam.

Karena itu, dalam perkembanganya pada masing-masing abad ke-14 dan 15, baik Samudra Pasai maupun Malaka tampil sebagai pusat kekuatan Islam terkemuka di Nusantara. Khusus di kerajaan Malaka, beberapa ahli sejarah bahkan mencatat bahwa kerajaan tersebut berhasil mencapai tingkat perkembangan luar biasa baik di bidang ekonomi perdagangan maupun Islamisasi. Meilink-Relofsz, misalnya,—seorang ahli sejarah ekonomi Nusantara masa klasik—mencatat bahwa Malaka nampak seakan dirancang sebagai kota pusat kegiatan perdagangan di Nusantara, sejajar dengan kota-kota dagang lain di dunia. Sehingga, pada gilirannya, ia selaligus menjadi pusat kegiatan pengislaman masyarakat Nusantara, khususnya melalui para pedagang dari berbegai kota di Nusantara yang datang ke karajaan Malaka.

Keberadaan kerajaan Malaka memang tidak berlangsung lama. Satu abad setelah berdirinya menjadi sebuah kerajaan, pada 1511, Malaka jatuh ke tangan Portugis. Namun, periode kerajaan tersebut memiliki signifikasni tersendiri

dalam sejarah Islam di Nusantara. Bersama dengan Samudra Pasai, kerajaan Malaka telah memberi kontribusi penting dalam upaya awal pelembagaan nilai-nilai Islam dalam kehidupan politik kerajaan, yang mengalami perkembangan lebih lanjut dalam kerajaan-kerajaan Islam yang tumbuh kemudian. Bahkan, dalam konteks tradisi Melayu, masa kerajaan Malaka ini dilihat sebagai periode terbentuknya sebuah tradisi yang menjadi model bagi perkembangan budaya dan politik di dunia Melayu kemudian.

Pertumbuhan Kerajaan-Kerajaan

Jatuhnya kerajaan Malaka ke tangan Portugis pada 1511 memang praktis mengakhiri kekuasaan kerajaan Islam terkemuka di Nusantara pada abad ke-15. Namun, hal tersebut tidak membawa pengaruh besar terhadap perkembangan Islam di Nusantara secara umum. Penaklukkan Portugis di atas justeru segera disusul terciptanya kondisi sosial-politik dan keagamaan yang menjadi basis berlangsungnya proses Islamisasi yang intensif dan jangkuan penyebaran Islam yang semakin luas ke berbagai wilayah. Hal ini, pada gilirannya, membawa lahirnya pusat-pusat kekuatan Islam baru yang tidak hanya terkonsentrasi di pantai utara Sumatra tapi tersebar di wilayah-wilayah lain di Nusantara.

Penaklukkan Portugis di atas justeru segera disusul terciptanya kondisi sosial-politik dan keagamaan yang menjadi basis berlangsungnya proses Islamisasi yang intensif dan jangkuan penyebaran Islam yang semakin luas ke berbagai wilayah. Hal ini, pada gilirannya, membawa lahirnya pusat-pusat kekuatan Islam baru yang tidak hanya terkonsentrasi di pantai utara Sumatra tapi tersebar di wilayah-wilayah lain di Nusantara.

Terciptanya kondisi di atas terutama didukung perkembangan perdagangan maritim setelah kejatuhan Malaka, yang memperlihatkan tidak saja volume kegiatan dagang makin meningkat tapi ia sekaligus telah melibatkan banyak wilayah lain di Nusantara. Setelah jatuhnya Malaka, jalur perdagangan mengalami perubahan, di mana rute yang ditempuh para pedagang Muslim tidak lagi melalui selat Malaka tapi bergerak melalui Selat Sunda, dan selanjutnya ke pantai Barat Sumatra. Dari Selat Sunda para pedafang tersebut kemudian memasuki lebih jauh kawasan Indonesia bagian timur. Maka wilayah-wilayah yang menjadi lalu lintas perdagangan maritim ini, dan disinggahi para pedagang Muslim internasional, selanjutnya berkembang menjadi pusat-pusat perdagangan baru sebelum akhirnya menjadi kerajaan-kerajaan Islam. Maka di belahan barat Nusantara, segera berdiri kerajaan-kerajaan Islam di beberapa wilayah yang berada di lintas perdagangan maritim yang berlangsung setelah kejatuhan Malaka ke tangan kekuasaan Portugis.

Cap Kerajaan Aceh pada masa Sultan Alauddin Daud Syah.
Sumber: Yayasan Lontar.

Salah satu kerajaan Islam terkemuka di belahan barat Nusantara, tepatnya di Sumatra, adalah kerajaan Aceh, yang mencapai punckanya pada abad ke-16 dan 17. Aceh, yang sebelumnya hanya terbatas sebagai pusat perdagangan berskala kecil,—seperti halnya pusat-pusat dagang lain di belahan utara Sumatra—segera berkembang pesat setelah terlibat secara langsung dalam perdagangan maritim internasional. Sejak penaklukkan Malaka, para pedang Muslim manca negara yang sebelumnya melakukan transaksi bisnis mereka di Malaka beralih ke Aceh. Sultan Ali Mughayat Shah (w. 1530) adalah orang yang selama ini dianggap telah bertanggung jawab meletakkan landasan yang *real* bagi berdirinya kerajaan Aceh. Selama masa kekuasaannya, wilayah kekuasaan Aceh tidak hanya terbatas di lembah sungai Aceh, yang kemudian dikenal dengan Aceh Besar, tapi sudah menjangkau beberapa wilayah lain di sekitarnya. Pada 1520 dia menaklukkan Daya di ujung barat, dan selanjutnya Pidie dan Pasai di belahan timur pada masing-masing 1521 dan 1524. Ali Mughayat Shah dalam hal ini telah meletakkan landasan kokoh bagi berkembangnya kerajaan Aceh di tangan para penggantinya kemudian, sehingga kerajaan tersebut muncul sebagai satu kekuatan Islam terkemuka di Nusantara.

Menyangkut proses pembentukannya menjadi sebuah kerajaan, penting ditekankan bahwa wilayah kerajaan Aceh memang sangat potensial sebagai penghasil barang-barang komoditi yang laku di pasaran internasional. Daerah-daerah taklukkan Ali Mughayat Shah di atas—khususnya Pidie, Pasai dan Daya—terkenal sebagai penghasil utama lada dan rempah-rempah di Sumatra. Maka penguasan atas daerah-daerah tersebut menjadi sangat strategis bagi perkembangan kerajaan. Tidak saja di bidang ekonomi perdagangan, bahwa daerah-daerah tersebut menjadi pemasok kebutuhan para pedagang internasional yang banyak berkunjung ke kerajaan. Melainkan, pada giliranya, penguasaan wilayah tersebut secara politik juga sangat signifikan bagi upaya konsolidasi kekuatan politik oleh para penguasa kerajaan Aceh. Hal terakhir ini terutama berlangsung pada masa kekuasaan raja-raja Aceh berikutnya, yang—seperti akan dibahas secara rinci kemudian—berhasil membawa kerajaan tersebut sebagai pemegang kontrol politik dan ekonomi yang dominan di kawasan barat Nusantara.

Menyangkut proses pembentukannya menjadi sebuah kerajaan, penting ditekankan bahwa wilayah kerajaan Aceh memang sangat potensial sebagai penghasil barang-barang komoditi yang laku di pasaran internasional. Daerah-daerah taklukkan Ali Mughayat Shah di atas—khususnya Pidie, Pasai dan Daya—terkenal sebagai penghasil utama lada dan rempah-rempah di Sumatra.

Bersamaan dengan kerajaan Aceh, di belahan barat Nusantara juga berdiri kerajaan-kerajaan Islam sejalan arus perdagangan maritim setelah kejatuhan Malaka. Salah satu yang terpenting, dan kerap manjadi kekuatan tandingan kerajaan Aceh, adalah kerajaan Johor di belahan selatan Sumatra. Penguasa Johor—seperti telah disinggung di atas—adalah pewaris langsung kerajaan

Malaka. Sultan Mahmud, raja Malaka terakhir, segera melarikan diri setelah kerajaannya jatuh ke tangan Portugis. Batam, atau biasa disebut Bintan, adalah daerah pelarian yang dipilih Sultan Mahmud. Terletak di Riau-Lingga, Batam—yang digambarkan teks *Sejarah Melayu* sebagai daerah aman dan sangat bersahabat—akhirnya menjadi pusat kerajaan yang hendak dibangun Sultan Mahmud, setelah mendapat dukungan penuh dari kelompok "orang laut"—kelompok masyarakat Melayu yang menetap di laut. Namun kerajaan Sultan Mahmud segera mendapat serangan Portugis pada 1526, sehingga dia kemudian memindahkan pusat kerajaan ke Kampar di pantai timur Sumatra. Setelah meninggal dia digantikan anaknya, Sultan Alauddin Ri'ayat Shah, yang meneruskan upaya membangun kerajaan. Pada waktu antara 1530 dan 1536, dia akhirnya berhasil mendirikan kekuasaan di hulu sungai Johor. Karena itu, dia kemudian tercatat sebagai raja dari dinasti Malaka pertama yang membangun kerajaan Johor.

Kendati memang tidak mencapai kemajuan seperti yang dialami kerajaan Aceh, Johor dalam banyak aspek juga berkembang menjadi kerajaan Islam terkemuka di Nusantara. Perkembangan ini berlangsung terutama setelah kerajaan tersebut memperoleh akses luas memasuki perdagangan maritim internasional. Dalam kasus Johor, penting ditekankan bahwa keterlibatannya dalam perdagangan maritim lebih disebabkan jalinan kerja sama yang dibangun penguasa kerajaan tersebut dengan Lembaga Perusahaan Dagang Belanda di Batavia, VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*). Pada periode dua kerajaan Islam di atas kondisi politik Nusantara memang ditandai kehadiran dua kekuatan Barat, masing-masing Portugis di Malaka dan Belanda di Batavia. Hal ini selanjutnya bahkan membawa pengaruh pada perkembangan politik di kerajaan-kerajaan Islam yang tersebar di berbagai wilayah di Nusantara. Namun, terlepas dari pengaruh yang lahir dari kehadiran dua kekuatan Barat tersebut,—yang dibahas rinci kemudian—akan hal penting yang perlu dijelaskan di sini adalah bahwa aliansi yang dibangun para penguasa Johor dengan pihak VOC nampaknya merupakan faktor penting dalam perkembangan dan kemajuan yang dicapai kerajaan tersebut.

Kondisi politik Nusantara memang ditandai kehadiran dua kekuatan Barat, masing-masing Portugis di Malaka dan Belanda di Batavia. Hal ini selanjutnya bahkan membawa pengaruh pada perkembangan politik di kerajaan-kerajaan Islam yang tersebar di berbagai wilayah di Nusantara.

Kerajaan-kerajaan lain di belahan barat Nusantara yang berdiri menyusul jatuhnya Malaka ke tangan Portugis adalah Perak dan Brunei. Dua kerajaan tersebut, khususnya Perak, bahkan bisa dikatakan mewakili—seperti halnya Johor—respon yang dilakukan bangsa Melayu terhadap kekalahan mereka di Malaka. Perak berdiri menjadi sebuah kerajaan pada awal abad ke-15. Muzaffar Shah, raja pertama Perak, adalah anak Sultan Mahmud Shah, penguasa terakhir kerajaan Malaka sebelum ditaklukkan Portugis, dan sudara tiri Sultan Alauddin Ri'ayat Shah, penguasa pertama kerajaan Johor. Menurut penuturan teks *Sejarah Melayu*, dia meninggalkan Malaka, pergi ke Siak dan selanjutnya ke Kelang. Dari sana, atas dukungan para pedagang, dia kemudian diangkat sebagai raja di Perak. Sejak itulah, sekitar 1528, Perak berdiri sebagai satu kerajaan, serta—seperti halnya Johor—sekaligus menjadi pewaris langsung kerajaan Malaka.

Kerajaan Perak tercatat mengalami perkembangan penting di dunia Melayu. Terletak sekitar delapan puluh kilometer dari mulut sungai Perak, kerajaan tersebut dikenal sebagai penghasil utama timah sehingga kemudian banyak menarik para pedagang manca negara untuk berkunjung ke karajaan. Pada masa pemerintahan raja kedua, Sultan Mansur Shah (1549 – 1577), kerajaan Perak bahkan tercatat dikungjungi para pedagang Eropa dan India yang hendak melakukan penambangan timah di wilayah kerajaan. Maka sejak itu Perak berkembang sedemikian pesat. Masyarakat di kota utama kerajaan tersebut tercatat mencapai jumlah sekitar lebih dari lima ribu orang. Selain itu, sebagai pewaris Malaka, penguasa kerajaan Perak juga tercatat telah berjasa besar perkembangan kebudayaan Melayu-Malaka. Raja-raja Perak diberitakan telah menerapkan sistem pemerintahan kerajaan seperti yang telah berlaku di kerajaan Malaka.

Sementara itu Brunei, terletak di pantai barat-utara Borneo, berdiri menjadi satu kerajaan Islam menyusul kedatangan para pedagang Muslim—dan sangat mungkin juga para elit politik Malaka—yang kemudian mendorong konversi keagamaan raja Brunei ke Islam pada sekitar 1514 dan 1521. Proses pembentukan Brunei menjadi kerajaan dalam hal ini berbeda dengan Perak yang memang didirikan keturunan raja Malaka bersama para pedagang. Sejak masa-masa jauh sebelumnya, Brunei telah berdiri menjadi sebuah kerajaan dan telah terlibat intensif dalam perdagangan maritim internasional. Sumber-sumber China mencatat adanya dua kerajaan yang menjadi cikal bakal kerajaan Brunei: yaitu Vijayapura dan P'o-ni. Sejak abad ke-5, dua kerajaan tersebut telah banyak dikunjungi para pedagang China. Khusus kerajaan P'o-ni, sumber-sumber China mencatat bahwa kerajaan tersebut terus berkembang bahkan hingga abad ke-15 dan berada di bawah proteksi Imperium China. Kerajaan inilah—menurut para ahli sejarah—yang kemudian, pada abad ke-16, menjadi kerajaan Islam Brunei setelah disinggahi dan selanjutnya bersentuhan erat dengan para pedagang Muslim.

Sumber-sumber China mencatat bahwa kerajaan tersebut terus berkembang bahkan hingga abad ke-15 dan berada di bawah proteksi Imperium China. Kerajaan inilah—menurut para ahli sejarah—yang kemudian, pada abad ke-16, menjadi kerajaan Islam Brunei setelah disinggahi dan selanjutnya bersentuhan erat dengan para pedagang Muslim.

Demikian sejak awal abad ke-16 Brunei resmi beralih menjadi kerajaan Islam. Menurut tradisi masyarakat setempat, pada masa itulah penguasa kerajaan Johor menghadiahkan seperangkat kebesaran kerajaan ke penguasa Muslim Brunei, serta memberi hak istimewa atas beberapa wilayah sepanjang pantai barat-utara Borneo. Sejalan dengan Islamisasi kerajaan, transformasi sosial kemudian juga berlangsung di kalangan masyarakat kerajaan. Mereka dalam hal ini berkembang menjadi masyarakat yang banyak mengadopsi tradisi dan budaya Melayu-Malaka, kendati secara etnis mereka lebih sebagai suku Bisaya atau Murut—suku asli masyarakat Borneo.

Sejalan pertumbuhan kerajaan-kerajaan di atas, di Jawa juga berdiri kerajaan Demak pada awal abad ke-16 sebagai kerajaan Islam pertama. Seperti halnya di Sumatra, berdirinya kerajaan Demak merupakan babak penting dalam proses Islamisasi di Jawa, setelah sebelumnya lebih terkonsentrasi di pusat-

pusat perdagangan di pantai utara Jawa membentuk komunitas keagamaan—seperti Tuban, Gresik, Giri, dan sebagainya. Mengingat tidak tersedianya data-data sejarah yang memadai, terdapat kesulitan di kalangan ahli sejarah untuk menentukan tahun berdirinya kerajaan Demak. Tahun 1478 memang terlanjur dianggap sebagai waktu berdirinya kerajaan tersebut, kendati pada dasarnya lebih merupakan mitos masyarakat Jawa yang tertarik menetapkan garis pemisah dalam perkembangan sejarah, sebagai batas antara zaman kuno Hindu-Budha yang diwakili kerajaan Majapahit dan zaman baru setelah berdirinya kerajaan Islam Demak. Penguasa pertama kerajaan Demak adalah Raden Patah. Dia seorang keturunan raja Majapahit dari isteri seorang puteri China yang dihadiahkan kepada raja Palembang. Dalam historiografi tradisional Jawa geneologi Raden Patah tersebut dijelaskan sedemikian rupa, sehingga memberi kesan kuat bahwa kerajaan Demak merupakan pewaris langsung kerajaan Hindu Majapahit.

Mesjid Demak bagi kalangan masyarakat Jawa telah dianggap sebagai tempa suci yang memperkukuh pengakuan mereka bahwa Demak adalah pelindung agama Islam di Jawa. Hal ini bisa dijelaskan bahwa kerajaan Demak—seperti telah disinggung di atas—menjadikan Islamisasi masyarakat sebagai bagian dari ekspansi wilayah kerajaan. Selain itu, Mesjid Demak tercatat menjadi tempat berkumpulnya "wali sanga" yang dianggap paling bertanggungjawab dalam penyebaran Islam di Jawa.

Terlepas besarnya unsur legenda dan mitos dalam sumber tradisional Jawa, hal terpenting untuk dijelaskan di sini adalah bahwa berdirinya kerajaan Demak memiliki makna signifikan dalam sejarah Islam di tanah Jawa. Makna tersebut tidak hanya terletak pada fakta bahwa Demak merupakan kerajaan Islam pertama di Jawa, sehingga ia dilihat telah bertanggungjawab atas berakhirnya era Hindu-Budha Majapahit—diceritakan bahwa penguasa kerajaan Demak melakukan serangan menaklukkan Majapahit. Melainkan, kerajaan tersebut dalam perkembangannya memang memperlihatkan perannya yang besar dalam proses Islamisasi masyarakat Jawa. Tidak lama setelah kokoh berdiri sebagai satu kerajaan, para penguasa Demak segera melakukan penaklukkan beberapa wilayah di Jawa sejalan pengislaman masyarakat lokal. Hingga pada pertengahan abad ke-16, kerajaan tersebut telah menguasai sebagian besar wilayah timur Jawa: seperti Tuban (1527), Madiun (1429 – 1530), Surabaya dan Pasuruan (1530), Gunung Penanggungan, yang menjadi basis terakhir kekuasaan elit Hindu-Budha, pada 1543, Kediri (1549), dan sasaran terakhir adalah Blambangan serta Panarukan pada 1546.

Kerajaan Demak mencapai zaman kemajuannya pada masa kekuasaan Sultan Trenggana yang berkuasa sekitar 1504 hingga 1546. Dia adalah orang yang berperan sangat penting melakukan perluasan wilayah kekuasaan kerajaan atas daerah-daerah seperti telah disebutkan di atas. Bahkan, dia meninggal dalam satu pertempuran di Panarukan, bagian dari upaya ekspansi wilayah yang dilakukannya. Karena itu, masa kekuasaan Trenggana ini Demak telah berkembang sebagai satu kerajaan terkemuka, serta sekligus berperan sebagai pusat Islamisasi di Jawa. Mesjid Demak bagi kalangan masyarakat Jawa telah dianggap sebagai tempa suci yang memperkukuh pengakuan mereka bahwa Demak adalah pelindung agama Islam di Jawa. Hal ini bisa dijelaskan bahwa kerajaan Demak—seperti telah disinggung di atas—menjadikan Islamisasi

masyarakat sebagai bagian dari ekspansi wilayah kerajaan. Selain itu, Mesjid Demak tercatat menjadi tempat berkumpulnya "wali sanga" yang dianggap paling bertanggungjawab dalam penyebaran Islam di Jawa.

Kemunculan Demak sebagai sebuah kerajaan Islam terkemuka di Jawa segera disusul berdirinya kerajaan-kerajaan Islam lain, khususnya Banten dan Cirebon. Penguasa kerajaan Demak memang telah berperan penting dalam proses awal berdirinya dua kerajaan Islam disebut terakhir. Syekh Nurullah, atau dikenal Sultan Gunung Jati,—orang yang bertanggungjawab terhadap berdirinya kerajaan Banten, dan selanjutnya Cirebon—adalah seorang anggota elit politik kerajaan Demak yang sengaja diutus membuka pemukiman baru di Jawa Barat yang kemudian menjadi basis pembentukan dua kerajaan Islam di atas. Hal ini terjadi sekitar 1525, tanggal waktu yang kemudian dianggap sebagai awal berdirinya kerajaan Banten. Berdasarkan cerita Jawa-Banten, de Graaf dan Pigeaud—dua orang sarjana sejarah Belanda—mencatat bahwa Nurullah segara mengusir seorang Bupati Sunda kerajaan Pajajaran dan mengambil alih kekuasaan di Banten. Bersama denga proses pengislaman masyarakat lokal, Nurullah kemudian melakukan perluasan wilayah dengan merebut kota pelabuhan Sunda Kelapa dari kekuasaan Pajajaran, dan mengganti namanya menjadi Jayakarta, atau Jakarta sekarang ini. Penaklukkan kota pelabuhan tersebut pada saat yang sama sekaligus menutup kemungkinan kerja sama yang akan dibuat antara pemerintah Portugis dan raja Pajajaran. Atas bantuan militer dari Demak, penguasa Banten berhasil menggagalkan rencana perjanjian tersebut.

Peran Nurullah di Banten nampak lebih terbatas sebagai peletak dasar yang kokoh bagi berkembanganya sebuah kerajaan Islam. Tidak lama setalah berhasil melakukan konsolidasi kekuatan politik kerajaan, kursi kekuasaan diserahkan kepada anaknya, Hasanudin, sedang dia sendiri lebih memilih membangun

ilustrasi Pelabuhan Banten.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

Masjid Agung Kasepuhan, Cirebon.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

kerajaan di wilayah lain, yaitu di Cirebon. Memang tidak mudah mengetahui alasan di balik keputusan Nurullah meninggalkan Banten dan pindah ke Cirebon, namun—seperti dikatakan ahli sejarah—motif keagamaan, tepatnya untuk mengabdikan dirinya pada kehidupan rohani dan penyebaran Islam, nampaknya sangat dominan. Ini bisa dijelaskan, misalnya, bahwa setelah kehadirannya di Cirebon tidak tercatat secara pasti bahwa dia membangun kekuasaan politik dan istana kerajaan seperti halnya di Banten. Melainkan, ia justeru menghendaki pembangunan mesjid yang besar dengan meniru model mesjid di kerajaan Demak. Karena itu, bisa pula dipahami bahwa Cirebon dalam hal ini memiliki wibawa spritual keagamaan jauh lebih besar ketimbang kerajaan Banten. Di kalangan masyarakat, khsusunya di Jawa Barat, Cirebon telah terlanjur dianggap sebagai basis Islamisasi.

Dalam kaitan ini, penting pula dijelaskan bahwa perkembangan dua kerajaan Islam tersebut—lebih khususnya Banten—juga didukung perkembangan ekonomi maritim di pantai utara Jawa akibat eksodus besar-besaran para pedagang Muslim di dunia Melayu setelah ketajuhan Malaka ke tangan Portugis seperti telah dijelaskan. Kerajaan Banten, yang terletak di bibir laut Jawa, menjadi daerah pusat perdagangan baru yang banyak disinggahi para pedagang internasional. Wilayah Banten sangat srategis sebagai "pintu gerbang" menuju kawasan timur Nusantara yang dikena banyak menghasilkan lada dan rempah-rempah, khususnya Maluku. Maka para ahli sejarah mencatat kehadiran para pedang Turki, Arab, Persia, Bengal, dan Gujarat, selain orang China yang sudah lama menetap dan kemudian sebagian menjadi bagian dari masyarakat dan kerajaan Banten. Mereka melakukan transaksi bisnis dalam skala besar di kerajaan.

Menara Masjid Agung Banten.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

Lebih dari itu, kehadiran para pedagang internasional tersebut juga didukung kenyataan bahwa di Banten—seperti halnya Aceh di Sumatra—adalah daerah penghasil komoditas yang memang tengah laku di pasaran internasional, khususnya lada. Berbeda dengan Jawa bagian Tengah yang lebih cocok untuk pertanian, wilayah Banten-Jawa Barat lebih sesuai untuk industri perkebunan. Oleh karea itu, penaklukkan Banten atas Sunda Kelapa secara ekonomis sangat strategis. Sunda Kelapa merupakan pelabuhan yang ramai karena komoditas yang dihasilkannya, sehingga sempat menarik minat Portugis untuk membangun kerjasama ekonomi dengan Pajajaran, penguasa Sunda Kelapa saat itu, sebelum kerajaan Banten.

Masih dalam kerangka kepentingan ekonomi di atas, penting pula dijelaskan bahwa penguasa kedua kerajaan Banten, Hasanuddin, melakukan ekspansi kekuasaan ke

wilayah Lampung dan daerah-daerah lain sekitarnya di bagian selatan Sumatra. Daerah-daerah tersebut sangat penting bagi perkembangan ekonomi kerajaan, terutama hasil pertaniannya berupa merica yang banyak diminati para pedagang internasional. Karena itu, dalam kaitan ini pulalah bahwa sebagian ahli sejarah—seperti J. Kathirithamby-Wells—berpendapat bahwa naiknya permintaan lada di pasar internasional merupakan dasar berkembangnya kerajaan Banten—bersama dengan Aceh—ketimbang jatuhnya Malaka ke tangan Portugis. Dia dalam hal ini berargumen bahwa setelah kejatuhan Malaka hanya daerah-daerah yang memang secara spesifik penghasil lada yang kemudian berkembang menjadi kerajaan-kerajaan Islam besar, seperti Aceh dan Banten serta Ternate dan Makasar di belahan timur Nusantara.

Demikian dalam perkembangannya kemudian, Banten melakukan ekspansi politik ke wilayah-wilayah yang secara ekonomis memang sangat potensial menghasilkan barang-barang yang laku di pasaran internasional. Penguasa ketiga kerajaan tersebut, Maulana Yusuf (berkuasa, 1570 – 1586), melakukan perluasan wilayah dengan menaklukkan Pakuwan, ibu kota Pajajaran,—yang sekarang ini menjadi kota Bogor—sehingga sejak saat itu kerajaan Pajajaran praktis berakhir. Maulana Yusuf memang dikenal seorang yang sangat menekankan perluwasan wilayah kerajaan ketimbang para pendahulunya. Pada masa kekuasaannya dilakukan serangan ke Palembang, melalui kota Lampung yang sudah lama menjadi bagian dari wilayah kekuasaan Banten, sehingga mengakibatkan Maulana Yusuf meninggal dalam peperangan.

Besarnya pengaruh yang ditimbulkan perdagangan maritim dalam perkembangan kerajaan-kerajaan Islam di sekitar pantai utara Jawa—dan juga di wilayah-wilayah lain di Nusantara—selanjutnya nampak mempengaruhi kebijakan politik kerajaan Demak terhadap wilayah kekuasaannya di belahan timur Jawa. Seperti halnya di Jawa Barat, penguasa Demak dalam hal ini nampak "mentolelir" berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di wilayah timur dengan memiliki tingkat otonomi kekuasaan relatif besar: seperti Kudus, Jepara, Gresik, dan Surabaya. Para penguasa kerajaan-kerajaan tersebut, seperti akan dijelaskan berikut, memang masih mengakui eksistensi Demak sebagai kerajaan Islam pusat di Jawa. Namun, pada saat yang sama, mereka—yang juga berstatus sebagai ulama, sehingga kemudian disebut "*raja-ulama*"—memiliki peran besar sebagai pemegang kontrol politik yang efektif di kerajan.

Besarnya pengaruh yang ditimbulkan perdagangan maritim dalam perkembangan kerajaan-kerajaan Islam di sekitar pantai utara Jawa—dan juga di wilayah-wilayah lain di Nusantara—selanjutnya nampak mempengaruhi kebijakan politik kerajaan Demak terhadap wilayah kekuasaannya di belahan timur Jawa. Seperti halnya di Jawa Barat, penguasa Demak dalam hal ini nampak "mentolelir" berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di wilayah timur dengan memiliki tingkat otonomi kekuasaan relatif besar: seperti Kudus, Jepara, Gresik, dan Surabaya.

Demikian Gresik, misalnya,—untuk hanya membahas salah satu kerajaan terkemuka di belahan Timur Jawa—berkembang menjadi sebuah kerajaan Islam yang mendominasi wilayah ujung timur pulau Jawa. Kebesaran kerajaan tersebut memang tidak bisa dipisahkan dari nama besar salah seorang "wali sembilan" (*wali sanga*), Sunan Giri, yang dianggap telah bertanggung jawab terhadap proses Islamisasi di tanah Jawa. Karena itu, perkembangan Gresik dalam hal ini memang ditunjang wibawa spritual keagamaan yang dimiliki pemimpinnya sebagai ulama terkemuka di Jawa. Terletak di ujung timur pantai

Jawa, Gresik sejak awal memang telah menjadi pusat dagang dan Islamiasasi di wilayah sekitarnya. Dalam catatan Tome Pires, seorang pengembara Portugis, sejak awal abad ke-16, digambarkan bahwa Gresik telah menjadi kota perdagangan laut yang paling kaya dan paling penting di seluruh Jawa. Di kota tersebut berlangsung transaksi binis dalam skala cukup besar, yang dilakukan para pedagang Internasional yang berkunjung ke Gresik, seperti para pedagang Gujarat, Kalikut, Bengal, serta pedagang dari wilayah timur Nusantara, khususnya Maluku dan Banda.

Berkembangnya Gresik sebagai satu kerajaan Islam—yang oleh de Graaf dan Pigeaud disebut "kerajaan lebih kecil" dibanding Demak—kemungkinan berlangsung sejak pertengahan pertama abad ke-16. Pada masa tersebut, Sunan Dalem, sebutan lain untuk Sunan Giri, bertindak tidak hanya terbatas sebagai peimpin spritual-keagamaan, tapi juga sebagai pemegang kekuasaan politik di Gresik. Kendati memang, sejauh data-data sejarah yang tersedia, tidak ditemukan gambaran rinci mengenai kebijakan serta perilaku politik yang dijalankan penguasa Gresik. Namun, hal yang bisa dipastikan,—selain juga banyak dkatakan ahli sejarah—bahwa penguasa Gresik tekah berhasil menjadikan kerajaan yang dipimpinnya memiliki otonomi politik, bahkan ketika kerajaan Mataram berkuasa di seluruh Jawa. Sehingga, Gresik akhirnya menjadi sasaran Amangkurat I, raja Mataram, yang menghancurka semua kerajaan pesisir di pantai utara Jawa. Selain itu, dalam konteks keagamaan, Gresik juga berkembang sebagai pusat Islam di dunia timur Nusantara, bersamaan dengan fungsinya sebagai pusat kegiatan ekonomi pedagangan maritim. Tentang hal terakhir ini, tercatat bahwa Gresik telah menjadi basis Islamisasi di Lombok di Nusa Tenggara Barat, selain di Makasar, Sulawesi Selatan. Dalam kaitan ini, juga penting dikatakan bahwa kerajaan tersebut menampilkan bentuk kerajaan berbasis budaya pesisir yang dikenal urban dan kosmopolit, di samping juga dikenal memperlihatkan gaya keislaman "kaum santri"—istilah Jawa yang mengacu pada masyarakat yang taat beragama.

Terletak di ujung timur pantai Jawa, Gresik sejak awal memang telah menjadi pusat dagang dan Islamiasasi di wilayah sekitarnya. Dalam catatan Tome Pires, seorang pengembara Portugis, sejak awal abad ke-16, digambarkan bahwa Gresik telah menjadi kota perdagangan laut yang paling kaya dan paling penting di seluruh Jawa. Di kota tersebut berlangsung transaksi binis dalam skala cukup besar, yang dilakukan para pedagang Internasional yang berkunjung ke Gresik, seperti para pedagang Gujarat, Kalikut, Bengal, serta pedagang dari wilayah timur Nusantara, khususnya Maluku dan Banda.

Kembali ke Demak, setelah meninggalnya Sultan Trenggana kerajaan tersebut secara perlahan mengalami kemunduran, yang kemudian disusul berdirinya kerajaan Pajang dan Mataram. Berdirinya dua kerajaan ini, khususnya Mataram, merupakan awal kemunduran kerejaan Islam Demak di pesisir—bersama kerajaan-kerajaan Islam lain di Jawa—dan sekaligus mengawali munculnya kerajaan dominasi pedalaman terhadap kerajaan pesisir. Pajang dan Mataram terletak di pedalaman pulau Jawa, tepatnya di wilayah yang sekarang menjadi masing-masing Surakarta dan Yogyakarta. Selain itu, peralihan pusat kekuasan ke pedalaman ini selanjutnya membawa implikasi penting pada pembentukan budaya dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa. Kerajaan pedalaman Jawa dalam hal ini dinilai menampilkan bentuk budaya yang sangat akrab dengan pola kehidupan masyarakat agraris—seperti rural, feodalistik, dan secara keagamaan sinkretis—menggantikan budaya pesisir yang berbasis di kerajaan-kerajaan

pantai Jawa, yang dikenal kosmolit, urban, dan dalam keberagamaan mereka megikutui pola kehidupan kaum santri.

Pelabuhan Gresik tahun 1930.
Sumber: Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah Di Indonesia, 2013.

Peralihan kekuasaan dari Demak ke Pajang dan akhirnya Mataram, bermula setalah meninggalnya Sultan Trenggana pada 1546 dalam satu pertempuran di Panarukan. Peristiwa kematian Trenggana nampaknya menjadi awal kemunduran kerajaan Demak. Sunan Prawoto, pewaris kerajaan Demak, tidak lagi mampu mempertahankan keutuhan wilayah kekuasaan kerajaan, sehingga kerajaan-kerajaan Islam di sepanjang pantai utara Jawa, yang telah disinggung di atas, semakin berkuasa secara merdeka di wilayah mereka masing-masing. Kondisi ini kemudian bahkan diperparah setelah Sunan Prawoto terlibat konflik dengan penantangnya, Aria Penangsang dari Jipang,—yang juga kemenakannya sendiri—sehingga membawa kematian Prawoto. Sementara itu, Jaka Tingkir, menantu Trenggana yang diberi kedudukan sebagai wakil Demak di pajang, membangun kekuasaan sendiri terlepas dari kontrol kekuasaan Demak yang mulai melamah. Terhadap kemanangan Aria Penangsang, Jaka Tingkir, yang behasrat membangun memegang kekuasaan di Jawa, segera melakukan serangan ke Jipang, dan Aria Penangsang behasil dikalahkan. Maka pada sekitar 1582, Jaka Tingkir—menurut sumber tradisional Jawa terjadi setelah dia mendapat dukungan politik dari Sunan Giri—akhirnya menyatakan dirinya sebagai "sultan" yang berkuasa di Pajang. Sejak saat itulah Pajang berdiri menjadi sebuah kerajaan, sementara Demak semakin mundur karena konflik politik di kalangan keluarga istana, sebelum akhirnya tunduk di awah kekuasaan Pajang dan seterusnya Mataram.

Maka pada sekitar 1582, Jaka Tingkir—menurut sumber tradisional Jawa terjadi setelah dia mendapat dukungan politik dari Sunan Giri—akhirnya menyatakan dirinya sebagai "sultan" yang berkuasa di Pajang. Sejak saat itulah Pajang berdiri menjadi sebuah kerajaan, sementara Demak semakin mundur karena konflik politik di kalangan keluarga istana, sebelum akhirnya tunduk di awah kekuasaan Pajang dan seterusnya Mataram.

Penting ditekankan bahwa kekuasaan Pajang tidak berlangsung lama, sehingga para ahli sejarah cenderung mengangapnya sebagai perantara dari satu proses peralihan kekuasaan dari kerajaan pesisir Demak ke kerajaan pedalaman Mataram. Penguasa Pajang pada masa perkembangnnya yang singkat memang sempat mendapat pengakuan sejajar oleh raja-raja Islam pesisir di Jawa bagian timur sebagai penerus kerajaan Demak. Namun, pengakuan tersebut nampaknya tidak mempunyai kekuatan politik untuk mempertahankan keberlangsungan Pajang. Tidak lama setelah Adiwijaya, penguasa kedua Pajang, meninggal, kerajaan tersebut segara mengalami kemunduran dan selanjutnya berada di bawah kekuasaan Mataram yang semakin berkuasa di wilayah pedalaman Jawa bagian selatan. Dalam cerita tradisional Jawa, yang kemudian dipaparkan de Graaf dan

Pigeaud,—dua orang sarjana Belanda—Panembahasan Senapati adalah orang yang bertanggungjawa terhadap kemunduran Pajang dan sekaligus peletak dasar kerajaan Mataram Islam. Dia adalah anak Ki Ageng Pamahanan—yang dianggap sebagai moyang raja-raja dinasti Mataram—yang konon turut berjasa dalam kemenangan Jaka Tingkir atas Aria Penangsang di Jipang, dan keduanya pernah pula bekerja sebagai anggota pasukan militer kerajaan Pajang. Bahkan, karena jasanya yang besar dalam membantu mengalahkan Aria Penangsang, Ki Ageng Pamanahan kemudian diberi wilayah kekuasaan khusus—dalam sumber tradisional Jawa diceritakan dia membuka hutan sendiri—di Mataram, yang selanjutnya menjadi basis berdirinya kerajaan Mataram.

Pada masa-masa awal berdiri sebagai satu kerajaan, sekitar tahun-tahun terakhir abad ke-16, kekuasaan Mataram terbatas di wilayah yang sebelumnya berada di bawah dominasi kerajaan Pajang. Panembahan Senapati, raja pertama Mataram, secara perlahan membangun kekuasaan politiknya dengan berbagai upaya penaklukkan terhadap wilayah-wilayah lain di Jawa. Wilayah pertama yang menjadi sasaran penaklukkan adalah pusat kerajaan Demak, di mana dia berhasil mengusir keturunan terakhir dinasti Demak, Pangeran Puger, yang berusaha melakukan pemberontakan setelah menjalin aliansi kekuatan dengan kerajaan Surabaya. Setelah dikalahkan tentara kerajaan Mataram, dia akhirnya terpaksa menyingkir ke Malaka, dan selanjutnya ke Banten. Selanjutnya Panembahan Senapati menguasai Pati dan Madiun setelah sebelumnya berhasil mengalahkan pemberontakan yang dilakukan Raja Progala dari Pati, yang sekaligus adik ipar Senapati. Dari situ, sekitar 1590, Kudus berhasil dikuasai setelah Pangeran Kudus menyingkir ke Jawa Timur, dan pada 1599 Jepara dan Kalinyamat juga berhasil ditaklukkan.

Demikianlah, hingga dasarawarsa terakhir abad ke-16 Senapati Mataram telah berhasil menguasai hampir seluruh daerah penting di Jawa Tengah. Ekspansi wilayah selanjutnya dilakukan Senapati ke belahan timur Jawa, yang berusaha agar kekuasaanya di Mataram diakui kerajaan-kerajaan Islam di Jawa Timur. Namun, Senapati dalam hal ini mendapat tantangan keras penguasa kerajaan Surabaya, yang memang tengah berkembang sebagai pemegang hegemoni politik di belahan timur Jawa. Menurut penuturan de Graaf dan Pigeaud, pertempuran Mataram-Surabaya hampir terjadi ketika Senapati melancarkan serangan dengan megirim tentara berjumlah besar ke arah timur. Tetapi, atas jasa Sunan Giri, pertempuran tersebut bisa dihindari, setidaknya hingga waktu meninggalnya Senapati pada 1601 dan digantikan anaknya, Panembahan Seda ing Krapyak (1601 – 1613). Selama masa kekuasaan dua raja tersebut, Mataram memang belum berhasil menguasai seluruh Jawa. Namun, hal terpenting untuk dicatat dalam kaitan ini adalah bahwa sampai dasawarsa pertama abad ke-17 Mataram telah berdiri sebagai satu kerajaan penting di Jawa. Kerajan tersebut selanjutnya berkembang menjadi pemegang hegemoni politik di seluruh wilayah Jawa setelah berada di bawah kekuasaan raja-raja berikutnya, yang akan di bahas lebih lanjut di bagian berikutnya.

Istana Tamalate di Sulawesi Selatan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007.

Beralih ke belahan timur Nusantara, prkembangan Islam yang berlangsung sejalan dengan meningkatknya perdagangan maritim ditandai dengan berdirinya dua kerajaan Islam terkemuka, masing-masing Goa-Tallo di Sulawesi Selatan dan Ternate di Maluku. Seperti halnya Banten di Jawa dan Aceh di Sumatra, dua kerajaan tersebut mengalami kemajuan setelah terintegrasi ke dalam peradagangan maritim internasional menyusul penaklukkan Malaka oleh Portugis. Didukung sumber daya alam yang menghasilkan rempah-rempah, dua kerajaan tersebut berkembang sedemikian pesat menguasai jalur perdagangan di timur Nusantara, sehingga kemudian membuatnya harus berhadapan dengan kepentingan Portugis dan Belanda di Maluku.

Peralihan kerajaan Goa-Tallo ke Islam, sekitar 1602 dan 1607, berlangsung ketika para pedagang Muslim, yang semula hanya terbatas sebagai komunitas keagamaan, membentuk satu kekuatan sosial dan politik serta sekaligus berfungsi sebagai agen Islamisasi kerajaan.

Peralihan kerajaan Goa-Tallo ke Islam, sekitar 1602 dan 1607, berlangsung ketika para pedagang Muslim, yang semula hanya terbatas sebagai komunitas keagamaan, membentuk satu kekuatan sosial dan politik serta sekaligus berfungsi sebagai agen Islamisasi kerajaan. Hal ini mencapai puncaknya ketika kerajaan tersebut menerima kedatangan tiga orang ulama dari suatu negara di dunia Melayu—kemungkinan besar kerajaan Aceh—yang secara formal bertanggungjawab terhadap konversi keislaman penguasa kerajaan. Dalam proses pembentukannya menjadi kerajaan Islam, Goa-Tallo memang tidak seperti, misalnya, kerajaan Aceh yang sejak awal berlangsung sejalan dengan Islamisasi. Di Goa-Tallo adalah konversi keislaman raja yang selanjutnya menentukan kerajaan—yang sudah berdiri sebelumnya—beralih ke Islam, di samping arus desakan sosial dari kalangan para pedagang Muslim yang semakin kuat dan berpengaruh secara politik.

Gerbang masjid Jami Palopo.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007.

Demikianlah, sekitar dua tahun setelah Sultan Alauddin masuk Islam pada 1607, penguasa Goa-Tallo selanjutnya menjadikan Islam sebagai agama resmi serta sekaligus ideologi kerajaan. Maka, bersamaan dengan penyebaran Islam, penguasa kerajaan Goa-Tallo melakukan ekspansi wilayah kekuasaan dengan menaklukkan kerajaan-kerajaan lain di Sulawesi. Ekspansi wilayah ini terutama didukung kepentingan ekonomi guna mendapatkan bahan-bahan komoditiyang memang tengah dicari para pedagang internasional. Seperti akan dijelaskan secara rinci kemudian, kerajaan Goa-Tallo berhasil menjadi kerajaan Islam terkemuka di belahan timur Nusantara setelah berhasil menguasi sumber ekonomi perdagangan di beberapa wilayah di Sulawesi.

Seperti halnya kerajaan Goa-Tallo, kerajaan Ternate mengalami perkembangan sejalan dengan meningkatnya perdagangan rempah-rempah di kawasan timur Nusantara. Berdiri sejak sekitar abad ke-13, kerajaan Ternate kemudian berkembang menjadi kerajaan terkemuka di Maluku setelah kedatangan para pedagang Melayu dan Jawa untuk mendapatkan rempah-rempah. Bahkan, dalam perkembangannya kemudian,—tepatnya setelah kejatuhan Malaka ke tangan Portugis—kerajaan tersebut juga dikunjungi para pedagang internasional, khususnya bangsa Arab dan Persia, yang berusaha mencari wilayah utama penghasil rempah-renpah. Maka, sejalan dengan perkembangan tersebut, kerajaan Ternate akhirnya mengalami perkembangan pesat baik di budang ekonomi mapun politik, melampaui kerajaan-kerajaan lain di Maluku: Tidore, Jailolo dan Bacan. Dan, pada saat yang sama penguasa kerajaan tersebut, Raja Zainal Abidin, kemudian beralih ke Islam. Dikatakan, selama berkuasa di Ternate dia bahkan sempat belajar Islam ke pesantren Sunan Giri di Gresik.

Kerajaan dan Islamisasi di Nusantara

Perkembangan Islam di Nusantara, terutama pada masa-masa awal pembentukannya sebagai kekuatan sosial dan budaya, berlangsung sejalan dengan dinamika politik di kerajaan-kerajaan. Di wilayah tersebut, kerajaan-kerajaan—atau biasa disebut kesultanan—dalam perkembangannya berfungsi tidak hanya sebagai pusat politik dan ekonomi, tapi juga sekaligus sebagai basis berlangsungnya proses Islamisasi. Setidaknya di Nusantara proses perkembangan Islam demikian bahkan nampaknya sangat menonjol. Sehingga M.B. Hooker, misalnya,—seorang ahli sejarah hukum Islam di Asia Tenggra—sampai pada kesimpulan bahwa proses Islamisasi di wilayah Nusantara muncul lebih sebagai "sebuah gejala politik". Menurutnya, adalah di kerajaan bahwa perkembangan ekonomi perdagangan di Nusantara berlangsung, dan pula di kerajaan bahwa masyarakat lokal Nusantara berkenalan dengan Islam yang dibawa para pedagang internasional.

Integrasi Islam dengan dinamika politik di kerajaan selanjutnya bisa dijelaskan dalam corak proses awal Islamisasi di Nusantara. Dalam hal ini, Islamisasi berlangsung sejalan dengan pembentukan kerajaan-kerajaan, yang berbasis pada keterlibatan secara intensif beberapa wilayah Nusantara dalam perdagangan jarak jauh (long distance trade) di Samudra Hindia sejak awal abad ke-13. Berdirinya kerajaan Samudra Pasai dan Malaka di pantai utara Sumatra—untuk hanya menyebut dua kasus—memperlihatkan dengan jelas pola perkembangan Islam demikian.

Integrasi Islam dengan dinamika politik di kerajaan selanjutnya bisa dijelaskan dalam corak proses awal Islamisasi di Nusantara. Dalam hal ini, Islamisasi berlangsung sejalan dengan pembentukan kerajaan-kerajaan, yang berbasis pada keterlibatan secara intensif beberapa wilayah Nusantara dalam perdagangan jarak jauh (*long distance trade*) di Samudra Hindia sejak awal abad ke-13. Berdirinya kerajaan Samudra Pasai dan Malaka di pantai utara Sumatra—untuk hanya menyebut dua kasus—memperlihatkan dengan jelas pola perkembangan Islam demikian. Dalam sumber-sumber lokal yang tersedia tentang dua kerajaan Islam tersebut,—*Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*—digambarkan bahwa awal pembentukan Samudra Pasai dan Malaka menjadi kerajaan berlangsung sejalan dengan diterimanya Islam oleh masyarakat Melayu. Bahkan, *Hikayat* lebih jauh menekankan diterimanya Islam sebagai dasar eksistensi kerajaan Samudra Pasai yang digambarkannya. Dalam kondisi demikian, Islamisasi di Nusantara tidak hanya melibatkan peran penting kerajaan-kerajaan, melainkan—pada perkembangan selanjutnya—pembangunan struktur politik di kerajaan-kerajaan tersebut dilakukan sejalan dengan arus intensifikasi keislaman yang semakin kuat dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat. Hal ini pada gilirannya menjadikan kerajaan-kerajaan hadir sebagai basis politik perkembangan Islamisasi secara lebih intensif serta pelembagaan nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat Nusantara. Lembaga-lembaga kegamaan didirikan di kerajaan-kerajaan yang berfungsi efektif sebagai sarana penerapan ajaran-ajaran Islam.

Selain itu, faktor penting lain yang membawa tampilnya kerajaan secara menentukan dalam proses Islamisasi adalah budaya politik Nusantara yang sangat menekankan peran dominan kerajaan dalam kehidupan masyarakat. Di dunia Melayu, budaya politik demikian dilembagakan dalam sistem politik "kerajaan", yang diartikan A.C. Milner—seorang sarjana terkemuka dalam

kajian tentang politik Melayu—sebagai "kondisi memiliki raja" (*the condition of having raja*). Dalam sistem politik tersebut, raja memiliki peran sangat mentukan tidak hanya terbatas dalam kehidupan politik kerajaan, tapi juga terhadap keberadaan masyarakat (*subjects*). Demikian dalam Islamisasi, budaya politik di atas selanjutnya tampil sebagai basis kultural masyarakat Melayu dengan mudah menerima Islam sebagai agama baru mereka. Di sini, konversi keislaman raja-raja Melayu menjadi kekuatan politik sangat berarti bagi proses pengislaman masyarakat kerajaan. Dalam teks *Sejarah Melayu*, misalnya, dituturkan bahwa seorang raja Malaka—tepatnya Sultan Mahmud Shah—segera memerintahkan seluruh pegawai kerajaan dan masyarakat agar memeluk Islam setelah dia sendiri beralih menjadi Muslim.

Pembentukan Kerajaan: Basis Politik Penyebaran Islam

Sejak masa-masa awal perkembangannya pada abad ke13 dan 14, kerajaan Samudra Pasai dan Malaka—dua kerajaan Islam pertama di Nusantara—telah memperlihatkan perannya yang penting dalam berlangsungnya proses Islamisasi. Para penguasa dua kerajaan tersebut tercatat telah berjasa meratakan jalan bagi perkembangan Islam di dunia Melayu hampir tidak mengalami hambatan berarti. Hal paling menonjol dalam konteks ini adalah bahwa para raja-raja Melayu—sejalan dengan kepentingan politik dan ekonomi di kerajaan—sengaja mengundang para pedagang Muslim internasional untuk datang dan melakukan transaksi bisnis mereka di kerajaan. Menurut catatan Tome Pires—seorang pengembara dari Portugis yang singgah di Malaka pada abad ke-16—dikatakan bahwa raja-raja Malaka telah membangun berbagai fasilitas sosial-keagamaan bagi para pedagang Muslim internasional yang datang dan tinggal semantara di kerajaan: seperti rumah-rumah mewah dan mesjid-mesjid untuk mereka beribadah.

Kebijakan ini, kendati memang sangat bersifat politik dan ekonomi, nampak membawa implikasi sangat penting bagi proses Islamisasi. Para pedagang Muslim di Malaka selanjutnya membentuk satu kekuatan sosial yang berfungsi sebagai agen berlangsungnya proses pengislaman masyarakat lokal. Mereka, para pedagang, melakukan kegiatan perdagangan di kerajaan—sehingga membawa perkembangan ekonomi di Malaka—dan pada saat yang sama

berperan sebagai juru dakwah yang memperkenalkan ajaran-ajaran Islam ke masyarakat Melayu. Dengan cara demikian, raja-raja Melayu selanjutnya tidak hanya berhasil membawa kerajaan mencapai kemajuan sangat berarti di bidang ekonomi dan politik, tapi sekaligus tampil sebagai pusat perkembangan Islam di Nusantara. Lebih dari itu, para raja Melayu juga tercatat telah menerapkan seperangkat aturan-aturan yang sengaja dirancang untuk kepentingan kegiatan bisnis para pedagang Muslim di kerajaan. Dalam *Undang-Undang Malaka*, misalnya,—sebuah teks berisi seperangkat aturan-aturan hukum di kerajaan Malaka—kepentingan bisnis para pedagang Muslim tersebut dijaga sedemikian rupa dalam ketetapan hukum resmi kerajaan. Dalam teks tersebut, diatur misalnya syarat-syarat transaksi jual-beli, peminjamam modal usaha, pengawasan mekanisme pasar, serta aturan-aturan lain untuk keamanan kegiatan perdagangan.

Karena itu, pada masa perkembangannya, kerajaan-kerajaan Melayu tersebut, lebih tepatnya dalam hal ini adalah Malaka, tidak hanya digambarkan—seperti dalam catatan Tome Pires—sebagai sebuah kota dengan tingkat keramaian yang luar biasa karena dikunjungi para pedagang internasional, sehingga terdapat sekitar lima puluh ribu ragam bahasa yang digunakan masyarakatnya. Melainkan, bahwa kerajaan tersebut sekaligus diperlihatkan sebagai pusat kegiatan keislaman. Dalam catatan Ibnu Batuttah—seorang pengembara dari Afrika Utara pada abad ke-14—seorang penguasa kerajaan Samudra Pasai, Malik al-Zahir, digambarkan sebagai orang yang sangat taat beribadat dan menghargai para ulama yang bermukim di kerajaan. Mereka kerap kali duduk bersama-sama di mesjid untuk membaca al-Qur'an dan melakukan kajian tentang ilmu-ilmu keislaman. Dengan ungkapan lain, para raja Melayu memang sangat mendukung peran ganda yang dilakukan para pedagang Muslim internasional yang datang di kerajaan. Mereka mendukung tidak hanya kegiatan ekonomi

Awal perkembangannya pada abad ke13 dan 14, kerajaan Samudra Pasai dan Malaka—dua kerajaan Islam pertama di Nusantara—telah memperlihatkan perannya yang penting dalam berlangsungnya proses Islamisasi. Para penguasa dua kerajaan tersebut tercatat telah berjasa meratakan jalan bagi perkembangan Islam di dunia Melayu hampir tidak mengalami hambatan berarti. Hal paling menonjol dalam konteks ini adalah bahwa para raja-raja Melayu—sejalan dengan kepentingan politik dan ekonomi di kerajaan—sengaja mengundang para pedagang Muslim internasional untuk datang dan melakukan transaksi bisnis mereka di kerajaan.

Masjid Madinah Japamen Kuto Baru, Meureudu, Nanggro Aceh Darussalam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

para pedagang Muslim, dengan seperangkat aturan-aturan seperti disebutkan, tapi juga kegiatan dakwah mereka dalam memperkenalkan Islam di kalangan masyarakat lokal, termasuk kehidupan keagamaan di istana kerajaan.

Setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511, basis Islamisasi selanjutnya beralih ke kerajaan Aceh. Berdiri sekitar 1514 di bawah Ali Mughayat Shah (berkuasa hingga 1530), sebagai penguasa pertama, kerajaan Aceh segara mengalami perkembangan penting baik di bidang ekonomi, politik maupun keagamaan. Kemajuan Aceh, seperi halnya dua kerajaan Islam pertama di atas, terutama berlangsung setelah kedatangan para pedagang Muslim internasional di kerajaan. Jatuhnya Malaka ke kekuasaan Portugis tidak membawa implikasi penting dalam volume kegiatan perdagangan maritim di Nusantara. Para pedagang Muslim internasional yang sebelumnya datang ke Malaka, sejak saat itu mendapatkan pusat perdagangan baru yang lebih berkembang di kerajaan Aceh. Hal ini terutama didukung keberhasilan para raja Aceh melakukan ekspansi dengan menaklukkan wilayah-wilayah yang sangat potensial menghasilkan barang-barang komoditi yang dibutuhkan para pedagang internasional. Demikian di pantai timur Sumatra, Aceh menguasai Pedir, Pasai, Deli, dan Aru yang banyak menghasilkan rempah-rempah. Upaya penaklukkan selanjutnya juga dilakukan ke bagian barat Sumatra: seperti, Tiku, Pariaman dan Bengkulu yang terkenal dengan persediaan emas dan pertanian. Sementara di wilayah Semenanjung Malaya, Kedah, Pahang dan Perlak juga berhasil dikuasai setelah mengalahkan hegemoni kerajaan Johor.

Setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511, basis Islamisasi selanjutnya beralih ke kerajaan Aceh. Berdiri sekitar 1514 di bawah Ali Mughayat Shah (berkuasa hingga 1530), sebagai penguasa pertama, kerajaan Aceh segara mengalami perkembangan penting baik di bidang ekonomi, politik maupun keagamaan.

Sejalan dengan kemajuan ekonomi di atas, kerajaan Aceh kemudian tampil sebagai satu kekuatan politik Islam terkemuka di Melayu-Nusantara sejak abad ke-16. Sehingga, dalam konteks perkembangan Islam, Aceh selanjutnya berkembang menjadi basis kekuatan bagi berlangsungnya proses Islamisasi di Nusantara secara lebih intensif. Masa kerajaan Aceh ini—terutama zaman kejayaannya di bawah Sultan Iskandar Muda (1607 – 1636)—Islam memang mengalami proses pelembagaan yang sangat jelas sebagai kekuatan sosial budaya dan politik. Bila pada dua kerajaan Islam pertama di atas—Samudra Pasai dan Malaka—Islam lebih menonjol dalam kaitan dengan kegiatan ekonomi perdagangan di kerajaan, pada masa kerajaan Aceh ini kekuatan pengaruh Islam semakin dirasakan pada hampir seluruh aspek substansial dalam kehidupan sosial masyarakat. Dalam pembangunan struktur politik kerajaan, Islam telah menjadi unsur paling dominan, terbukti dari berdirnya lembaga-lembaga keagamaan—seperti akan dijelakan berikutnya—yang berperan penting dalam upaya penerapan ajaran-ajaran Islam di tengah kehidupan masyarakat. Demikian pada masa itu pulalah bahwa Islam mulai berperan sebagai kekuatan ideologi sosial yang menentukan garis batas antara wilayah yang berada dalam domain Islam (*dar al-harb*) dengan wilayah non-Islam (*dar al-harb*). Dalam kaitan ini pula bahwa upaya penaklukkan oleh penguasa Aceh terhadap wilayah-wilayah lain di Nusantara—seperti dicatat kalangan ahli sejarah—konsep jihad mulai diperkenalkan sebagai basis kekuatan ideologi yang berakar karena makin kuatnya pengaruh Islam.

Terhadap perkembangan pesat Islamisasi yang berlangsung masa kerajaan Aceh ini, terdapat beberapa asumsi yang berusaha menjelaskan persoalan sekitar faktor-faktor yang mendorong terjadinya percepatan proses Islamisasi di Nusantara. B.J.O. Schrieke misalnya,—seorang sarjana Belanda yang ahli tentang sejarah Indonesia—berasumsi bahwa hal tersebut di atas lebih disebabkan mulai tampilnya kekuatan Kristenisasi sejalan dengan kehadiran bangsa Eropa di Nusantara, khususnya sejak penaklukkan Malaka oleh Portugis. Menurut asumsi ini, yang kemudian diperkuat sarjana Belanda lainnya, W.F. Wertheim, arus Kristenisasi oleh bangsa Eropa merupakan faktor penggerak pengislaman masyarakat Nusantara secara lebih intensif. Namun, asumsi di atas nampaknya mulai terbantah setelah beberapa kajian lebih belakangan menghadirkan sejumlah fakta sejarah yang menekankan pentingnya hubungan yang makin terjalin erat antara Melayu-Nusantara dengan pusat Islam di Timur Tengah, khususnya Mekkah dan Madinah. Anthony Reid—seorang ahli sejarah kawasan Asia Tenggara—dalam hal ini mungkin bisa dikatakan sebagai sarjana terkemuka yang mengedepankan asumsi seperti dijelaskan terakhir tadi. Dia mencatat bahwa pada periode masa kerajaan Aceh ini, sejalan terjalinnya hubungan erat dengan pusat dunia Islam, perkembangan Islam di Nusantara mengalami masa paling krusial. Ini ditandai terutama terjadinya sebuah "revolusi keagamaan", di mana Islam telah menempati posisi terpenting dalam pembentukan pandangan dunia yang berlaku, dan selanjutnya menganggap masa pra-Islam sebagai sebuah masa kegelapan. Asumsi terakhir ini selanjutnya mendapat elaborasi lebih jauh dalam karya utama Azyumardi Azra—seoarang sarjana sejarah terkemuka di lingkungan IAIN Jakarta—tentang jaringan ulama Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah. Dalam karyanya ini Azra membuktikan bahwa sejak abad ke-16, hubungan Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah tidak hanya terbatas pada hubungan perdagangan, tapi juga pada tingkat intelektual dan dan keagamaan. Melalui para ulama Nusantara yang belajar di Mekkah dah Madinah—seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniri dan Abdurrauf al-Singkili—kondisi keislaman di Nusantara semakin berada langsung di bawah pengaruh wacana keislaman Timur Tengah. Para ulama, dalam hal ini telah bertanggung jawabmelakukan transmisi intelektual keagamaan ke Nusantara.

Mengikuti argumen dua sarjana disebut terakhir, perkembangan ekonomi perdagangan di kerajaan Aceh telah menempatkan kerajaan tersebut dalam salah satu poros yang berhubungan secara erat dengan pusat-pusat perdagangan lain di dunia Muslim di belahan Timur Tengah dan Tukri Usmani. Dalam *Bustan al-Salatin*—teks karangan ulama terkemuka di Aceh abad ke-17, Nuruddin ar-Raniri—digambarkan kerajaan Aceh telah dikunjungi ulama-ulama dari Timur Tengah yang mengajar berbagai disiplin ilmu keislaman. Sementara itu, hubugan dengan Turki Usmani ini selanjutnya diakui sangat penting terutama dalam mendorong penguasa kerajaan Aceh melakukan serangan—kendati tidak berhasil—ke Portugis di Malaka pada 1615 dan 1629. Kendati memang tidak ditemukan bukti kuat tentang keterlibatan langsung Turki Usmani dalam serangan tersebut, namun bisa dikatakan—seperti dicatat kalangan ahli sejarah—bahwa jalinan yang erat dengan Turki Usmani dalam beberapa hal

Dia mencatat bahwa pada periode masa kerajaan Aceh ini, sejalan terjalinnya hubungan erat dengan pusat dunia Islam, perkembangan Islam di Nusantara mengalami masa paling krusial. Ini ditandai terutama terjadinya sebuah "revolusi keagamaan", di mana Islam telah menempati posisi terpenting dalam pembentukan pandangan dunia yang berlaku, dan selanjutnya menganggap masa pra-Islam sebagai sebuah masa kegelapan.

Azra membuktikan bahwa sejak abad ke-16, hubungan Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah tidak hanya terbatas pada hubungan perdagangan, tapi juga pada tingkat intelektual dan dan keagamaan. Melalui para ulama Nusantara yang belajar di Mekkah dah Madinah—seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniri dan Abdurrauf al-Singkili—kondisi keislaman di Nusantara semakin berada langsung di bawah pengaruh wacana keislaman Timur Tengah. Para ulama, dalam hal ini telah bertanggung jawabmelakukan transmisi intelektual keagamaan ke Nusantara.

penting telah membangkitkan semangat penyerangan terhadap wilayah yang telah jatuh ke tangan penguasa non-Muslim. Selain, penyerangan ke Malaka secara ekonomis memang sangat strategis guna menguasai jalur perdagangan di wilayah bagian barat Nusantara.

Bersamaan dengan munculnya kekuatan kerajaan Aceh di Sumatra, Jawa juga mengalami proses Islamisasi semakin intensif. Ini terutama berlangsung setalah terbentuknya kerajaan Islam Demak pada 1516, menyusul desintegrasi kerajaan Hindu-Budha Majapahit. Berdirinya kerajaan tersebut merupakan tahap penting proses Islamisasi di Jawa. Dikatakan penting, sebab bahwa berdirinya Demak tidak hanya praktis mendai berakhirnya kekuasaan kerajaan Hindu-Budha dan beralih ke Islam, tapi sekaligus mengawali masuknya priode baru proses Islamisasi di Jawa yang langsung terintegrasi dalam sistem dan kebijakan politik di kerajaan. Bila sebelumnya Islamisasi berbasis di kota-kota pantai yang sekaligus berfungsi sebagai pusat-pusat kegiatan ekonomi perdagangan—seperti Tuban, Gresik, Panarukan, Demak, Pati, Jepara, dan Kudus—dan dilakukan para wali yang independen dari struktur kekuasaan politik tertentu; maka dengan berdirinya kerajaan Islam Demak di atas upaya Islamisasi dilakukan sejalan dengan kebijakan politik berbasis di sebuah kerajaan yang tersentralisir.

Demikian dalam perkembangannya kemudian, kerajaan Demak segera melakukan ekspansi kekuasaan yang dilakukan sejalan dengan Islamisasi. Di bagian timur Jawa, upaya penaklukkan dilakukan terhadap wilayah-wilayah

Masjid Kudus perpaduan antara budaya Hindu dengan Islam.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

baik yang sudah mengalami proses Islamisasi, seperti Tuban, atau yang masih mempertahankan Hindu-Budha sejak masih berada di bawah kerajaan Majapahit. Daerah-daerah terakhir ini di antaranya adalah Wirasari pada 1528, Madiun pada 1529, Blora pada 1530, dan Surabaya serta Pasuruan pada masing-masing 1531 dan 1535. Sedangkan Lamongan, Blitar, dan Wirasaba ditaklukkan pada 1541 sampai 1542. Setahun kemudian wilayah Gunung Penanggungan, yang menjadi benteng terakhir elit Hindu-Budha, juga berhasil dikuasai Demak. Upaya ekspansi kerajaan Demak terus dilakukan sampai daerah Panarukan dan Blambangan.

Seperti telah disinggung, ekspansi ke wilayah timur Jawa ini dilakukan bersamaan dengan pengislaman masyarakat lokal. Karena itu kerajaan Demak selanjutnya diakui sangat terkenal sebagai basis kekuatan Islamisasi di Jawa. Mesjid Demak, dibangun sekitar pertengahan kedua abad ke-15, diyakini masyarakat Jawa sebagai pusat berkumpulnya "wali sanga"—kelompok orang suci yang bertanggung jawab terhadap upaya Islamiasi di Jawa. Dalam *Hikayat Hasanuddin*—sebuah teks yang berisi penuturan tentang raja-raja Banten—terdapat satu bagian yang menyebut nama-nama yang pernah menjadi imam di mesjid Demak. Mereka adalah para wali yang berasal dari berbagai wilayah di Jawa: seperti Pengeran Bonang, Sunan Makdum Sampang, Kiyai Pambuyan dan Sunan Gunung Jati. Dalam hal ini mereka diangkat penguasa kerajaan Demak untuk menjadi imam di mesjid, dan sekaligus menjadi pengajar tetap dalam bebagai ilmu keislaman yang juga berlangsung di mesjid tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa, sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa, Demak memiliki kedudukan penting dalam Islamisasi masyarakat Jawa.

Peran tersebut bahkan semakin jelas dalam proses Islamisasi di Jawa Barat. Di wilayah tersebut kerajaan Demak mendukung berdirinya kerajaan Islam Cirebon dan Banten. Penguasa kerajaan Demak dalam hal ini mengirim Nurullah—kemudian terkenal dengan Sunan Gunung Jati—untuk mendirikan kekuasaan di Banten dan Cirebon, bersamaan dengan proses pengislaman masyarakat di wilayah tersebut. Dua pusat kekuasaan tersebut selanjutnya memang berkembang menjadi kerajaan Islam besar yang sangat berjasa dalam proses Islamisasi di tanah Sunda yang masih dikuasai kerajan Hindu Pajajaran. Ini terutama berlangsung setelah pantai utara Jawa semakin ramai dilalui para pedagang Muslim setelah ditaklukkannya Malaka oleh Portugis. Mereka, para pedagang, sejak saat itu tersebar ke wilayah timur Nusantara, sehingga Banten dan Cirebon yang terletak di pantai Laut Jawa segera menjadi pusat perdagangan dan Islamisasi. Bahkan, khusus kerajaan Banten, kebijakan ekspansi politik dan Islamisasi yang dilakukan telah berhasil tidak saja menggagalkan rencana aliansi kekuatan antara Portugis di Malaka dan raja Pajajaran di Pakuan. Lebih dari itu, penguasa Banten—dalam hal ini adalah Sultan Hasanuddin—bahkan berhasil mengalahkan kerajaan Pajajaran tersebut. Kemenagan ini selanjutnya ditambah dengan keberhasilannya menguasai Sunda Kelapa pada 1527, yang kemudian bernama Jayakarta (atau daerah Jakarta sekarang ini).

Pola kebijakan hampir serupa selanjutnya juga dilakukan ke wilayah belahan timur Jawa—selain wilayah-wilayah yang taklukkan seperti disebut di atas. Dalam hal ini kerajaan Demak secara tidak langusng "mengizinkan" berkembangnya Kudus dan Jepara sebagai kota relatif independen, serta memberi kebebasan pada masing-masing Sunan Kudus dan Ratu Kalinyamat melakukan proses Islamisasi di wilayah-wilayah tersebut. Kudus bahkan berkembang menjadi pusat Islam ternama di Jawa setelah Demak. Sunan Kudus, salah seorang *wali sanga*, dikenal seorang tokoh Islam sangat berpengaruh yang berjasa dalam penyebaran Islam di Jawa. Hal yang sama selanjutnya juga dilakukan terhadap Sunan Giri di Gresik, sehingga wilayah tersebut berkembang menjadi pusat perdagangan dan Islamisasi ke ujung timur Jawa dan Lombok di Nusa Tenggara. Seperti halnya Kudus, Gresik memang telah berkembang menjadi salah satu pusat Islam terkemuka di Jawa.

Kebijakan politik Demak demikian nampaknya tidak bisa berjalan efektif sebagai satu mekanisme politik di Jawa. Pada pertengahan kedua abad ke-16, setelah dihadapkan pada sejumlah konflik politik dalam tubuh istana, berdiri kerajaan baru yang dinilai lebih diwarnai tradisi politik Jawa pra-Islam yang sangat menekankan kekuasaan pusat: kerajaan Pajang dan selanjutnya Mataram. Khusus berdirinya kerajaan Mataram memang banyak dinilai sebagai awal lahirnya corak keislaman yang lebih sejalan dengan tuntutan budaya Jawa. Tumbuh berbasis sistem agraris, budaya Jawa memang lebih menekankan kekuasaan pusat yang tersentralisir—*mono kraton*—bukan seperti budaya Pesisir kerajaan Demak yang mengkaui keberadaan berbagai pusat kekuasaan, *poly kraton*. Kerajaan Mataram dalam hal ini memang mewakli satu bentuk

Masjid Agung Kasepuhan, Cirebon merupakan bukti dari peninggalan Sunan Gunung Jati.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

kerajaan yang berbasis pada budaya Jawa di pedalaman. Sultan Agung (1613 – 1646)—raja Matara terbesar—adalah orang paling berjasa membangun corak kerajaan yang berorientasi budaya Jawa. Demikian penghancuran pusat-pusat kekuasaan Islam pesisir di pantai utara Jawa oleh penguasa Mataram berikutnya, Amangkurat I (1646 – 1677), lebih merupakan panggilan budaya Jawa yang menghendaki tegaknya satu pusat kekuasaan.

Peran penting kerajaan Mataram bisa dijelaskan dalam keberhasilannya menjadikan Islam terintegrasi ke dalam sistem budaya Jawa secara lebih menyeluruh, serta jantung kehidupan politik Jawa yang berbasis di kerajaan pusat. Hal ini, pada gilirannya, sekaligus berarti menjamin tingkat keberlangsungan proses pengislaman masyarakat, kerana dilakukan sejalan dengan tingkat kemampuan adaptasi budaya yang berlaku.

Dilihat dalam konteks Islamisasi, peran penting kerajaan Mataram bisa dijelaskan dalam keberhasilannya menjadikan Islam terintegrasi ke dalam sistem budaya Jawa secara lebih menyeluruh, serta jantung kehidupan politik Jawa yang berbasis di kerajaan pusat. Hal ini, pada gilirannya, sekaligus berarti menjamin tingkat keberlangsungan proses pengislaman masyarakat, kerana dilakukan sejalan dengan tingkat kemampuan adaptasi budaya yang berlaku. Memang, kebijakan politik kerajaan Mataram telah melahirkan konflik tajam serta sekaligus mengakhiri dominasi Islam pesisir—yang dianggap mewakili budaya Islam kota dan bersifat kosmopolit—dan kemudian membawa tampilnya secara dominan bentuk keislaman Jawa yang kerap dilihat sebagai "Islam sinkretik". Namun—seperti juga banyak dicatat ahli sejarah—tegaknya kekuasaan Mataram justeru telah membawa Islam semakin terlibat lebih intensif dalam perumusan identitas serta pembentukan budaya masyarakat Jawa. Demikianlah—seperti akan dibahas bagian berikut—Islam menjadi sedemikian penting dalam sistem kekuasaan di kerajaan, setidaknya bahwa simbol-simbol Islam menjadi bagian dari pertimbangan politik di kerajaan. Dalam kaitan inilah bahwa penguasa kerajaan Mataram berikutnya, Amangkurat IV (1719 – 1724), menyatakan dirinya sebagai "wakil Tuhan di bumi", yang diekspresikan dengan gelar *kalipatullah*—satu gelar yang jelas berasal dari tradisi politik Islam. Bahkan, adalah pada masa Mataram bahwa karya-karya keislaman, seperti teks sufisme dalam *serat* dan *babad*, berkembang sebagai bentuk pelembagaan sistem budaya yang diwarnai nilai-nilai Islam.

Pada masa Mataram bahwa karya-karya keislaman, seperti teks sufisme dalam serat dan babad, berkembang sebagai bentuk pelembagaan sistem budaya yang diwarnai nilai-nilai Islam.

Beralih ke wilayah lain, proses Islamisasi yang makin intensif juga berlangsung di Sulawesi dan Maluku setelah berdirinya dua kerajaan Islam terkemuka di belahan timur Nusantara: masing-masing kerajaan Goa-Tallo dan Ternate. Dalam hal ini, penting dijelaskan bahwa berkembangnya dua kerajaan tersebut sejalan dengan eksodus besar-besaran para pedagang Muslim di Melayu setelah jatuhnya Malaka ke Portugis. Meraka mencari tempat-tempat baru di belahan timur Nusantara untuk kegitan perdagangan, yang selanjutnya disusul tumbuhnya pusat-pusat ekonomi dan politik baru. Demikian di Jawa, berkembangnya Banten dan Cirebon—seperti telah disinggung di atas—merupakan akibat langsung berlakunya pola baru kegiatan perdagangan di Nusantara selepas kejatuhan Malaka. Karena itu, dua kerajaan di belahan timur di atas tumbuh sejalan dengan keterlibatan aktif wilayah tersebut dalam perdagangan maritim yang semakin berkembang, dan berlangsung sejalan dengan proses Islamisasi. Hal terakhir ini dibuktikkan dengan kehadiran tiga ulama dari dunia Melayu,

tepatnya Minagkabau, yang memperkenalkan Islam ke karajaan Goa-Tallo. Mereka adalah Abdul Makmur atau terkenal Datuk ri Bandang, Sulaiman atau Datuk Patimang, dan Abdul Jawad atau Datuk ri Tiro. Kehadiran tiga ulama tersebut diutus kerajaan Islam di Melayu—menurut Anthony Reid, seorang ahli sejarah Asia Tenggara, kemungkinan besar adalah kerajaan Aceh—yang dilakukan atas permintaan para pedagang Muslim yang sudah banyak bermukim di kerajaan tersebut.

Demikian setalah raja Goa-Tallo beralih ke Islam pada 1605, tepatnya I Mangarangi Daeng Manriba,—kemudian ditambah sebutan Sultan Tumenga ri Gaukanna—segera proses Islamisasi masyarakat Sulawesi berlangsung semakin luas melalui dukungan politik kerajaan. Raja Goa-Tallo nampak sangat mendukung setiap upaya Islamisasi ke beberapa kerajaan kecil di wilayah Sulawesi. Demikian pada 1611, misalnya, penguasa kerajaan Bone, Latenrirua, menerima Islam bersama rakyat kerajaan setelah raja Goa-Tallo meminta dia membaca dua kalimah shahadat. Lebih dari itu, proses Islamisasi melalui konversi keislaman penguasa kerajaan ini sangat efektif di kalangan masyarakat Sulawesi. Dalam hal ini mereka memiliki sistem kepatuhan mutlak kepada raja, yang dirumuskan dalam konsep *manngaru*—berisi sumpah setia rakyat untuk mengikuti raja, termasuk dalam agama. Karena itu, tercatat dalam waktu sekitar enam sejak raja Goa-Tallo beralih ke Islam, hampir semua masyarakat Sulawesi, khususnya di bagian selatan, telah beralih menjadi Muslim. Hal ini lagi-lagi membuktikan efektifnya kerajaan sebagai basis kekuatan Islamisasi di wilayah Nusantara.

Pembentukan Institusi Islam

Peran penting kerajaan dalam proses Islamisasi di Nusantara selanjutnya bisa dilihat dalam sistem politik yang dibangun menyusul makin luasnya Islam diterima kalangan masyatakat. Terutama sejak sekitar abad ke-16, periode ketika Islamisasi mengalami masa paling krusial, kerajaan tidak hanya berfungsi sebagai basis Islamisasi. Melainkan ia sekaligus dituntut melaksanakan peran sesuai kecenderungan baru masyarakat yang makin kuat berada dalam domain Islam. Dalam hal ini kerajaan menjadi basis dilakukannya paya penerapan ajaran Islam dalam kehidupan sosial dan politik di Nusantara. Penting ditekankan bahwa terutama sejak abad ke-16, masyarakat Nusantara tengah mengalami

perubahan sangat berarti di hampir semua segi kehidupan, yang berlangsung sejalan dengan berkembangnya pengaruh Islam di kalangan masyarakat. Denys Lombard—seorang ahli sejarah Indonesia—bahkan mencatat bahwa periode di atas dalam sejarah Nusantara ditandai terbentuknya "masyarakat jenis baru" yang banyak dilandasi nilai-nilai Islam. Hal senada juga dikatakan Anthony Reid—seorang ahli sejarah Asia Tenggara—yang mencatat munculnya "revolusi keagamaan" di kalangan masyarakat Nusantara. Reid—seperti disinggung sebelumnya—memandang Islam pada periode tersebut telah muncul sebagai satu landasan ideologis dalam perumusan realitas. Hal ini terefleksikan, salah satunya, dalam penggunaan masyarakat Nusantara terhadap konsep *dar al-Islam* (domain Islam) dan *dar al-harb* (domain non-Islam).

Penting ditekankan bahwa terutama sejak abad ke-16, masyarakat Nusantara tengah mengalami perubahan sangat berarti di hampir semua segi kehidupan, yang berlangsung sejalan dengan berkembangnya pengaruh Islam di kalangan masyarakat. Denys Lombard—seorang ahli sejarah Indonesia—bahkan mencatat bahwa periode di atas dalam sejarah Nusantara ditandai terbentuknya "masyarakat jenis baru" yang banyak dilandasi nilai-nilai Islam.

Tampilnya kerajaan menjadi basis penerapan ajaran-ajaran Islam bisa dilihat mulai terbentuknya lembaga-lembaga keislaman, yang sengaja dibangun sejalan dengan arus perkembangan sosial yang mengarah pada terbentuknya "masyarakat jenis baru" tersebut. Dalam konteks ini, tiga hal penting bisa diangkat dalam pembahasan menyangkut peran kerajaan dalam pelembagaan nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat Nusantara. Ketiga hal tersebut adalah tampilnya ulama dalam kehidupan politik di kerajaan, berdirinya lembaga kadi yang bertanggung jawab dalam proses legislasi hukum Islam dalam kebijakan politik kerajaan, dan tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan—surau atau pesantren—yang berfungsi efektif sebagai pusat pendidikan Islam di masyarakat.

Raja dan Ulama

Teks *Sejarah Melayu*—salah satu teks klasik Melayu tentang kerajaan Malaka—menggambarkan berlangsungnya satu perdebatan bercorak teologis sekitar persoalan status mereka yang masuk surga dan neraka: apakah mereka kekal berada di masing-masing surga dan neraka. Sultan Mansur Shah, raja Malaka, digambarkan *Sejarah Melayu* telah mengirim seorang utusan ke karajaan Samudra Pasai guna mendapatkan jawaban pasti terhadap persoalan tersebut. Mengikuti teks tersebut, dikatakan bahwa raja Samudra Pasai segera mengundang seorang ulama, Tun Makhdum Tua, datang ke istana untuk menjawab pertanyaan yang diajukan. Tun Makhdum berkata bahwa mereka, baik yang berada di surga dan di neraka, akan tetap tinggal di sana selamanya.

Gambaran teks *Sejarah Melayu* di atas sangat kuat memberi kesan bahwa ulama memang memiliki posisi penting dalam kehidupan politik di kerajaan. Mereka digambarkan sebagai orang yang bertanggung jawab memberi putusan akhir bagi persoalan-persoalan keagamaan yang muncul di kerajaan. Hal ini sejalan dengan penuturan *Hikayat Raja-Raja Pasai*—teks klasik Melayu tentang sejarah Samudra Pasai—khususnya bagian tentang sikap apresiatif yang diperlihatkan Sultan Malik al-Saleh, raja samudra Pasai, terhadap seorang ulama dari Mekah—disebut bernama Syekh Mekah—yang datang ke kerajaan untuk menyebarkan Islam. Teks tersebut menggambarkan bahwa ulama Mekkah tidak hanya diterima sebagai pembawa agama Islam, tapi juga diberi dukungan penuh penguasa kerajaan untuk menjalankan misinya mengislamkan masyarakat Nusantara.

Penggambaran kedudukan penting ulama dalam dua teks Melayu di atas selanjutnya menghadapkan kita pada corak tradisi Melayu yang cenderung menempatlkan ulama menjadi bagian penting kehidupan kerajaan. Mereka sepenuhnya berada dalam perlindungan penguasa kerajaan, yang berperan terutama sebagai penasehat keagamaan bagi para raja. Hal ini sekaligus berarti memperkuat pandangan—seperti telah disinggung di atas—yang menjadikan kerajaan, khususnya di Melayu, tidak hanya sebagai pusat ekonomi dan kekuasaan, tapi sekaligus berfungsi sebagai pusat kegiatan keislaman. Catatan Ibnu Batuttah seperti disebutkan di atas merupakan bukti berlakunya kecenderungan raja-raja Melayu menjadikan para ulama memiliki posisi penting di kerajaan.

Beberapa sumber Eropa mencatat kehadiran ulama dalam setiap praktik politik penguasa di kerajaan. Bahkan ulama sangat menentukan dalam memutuskan kebijakan politik sangat penting, khususnya berkaitan dengan kerja sama internasional.

Hal tersebut bahkan semakin kuat di kerajaan Aceh pada abad ke-17. Di sini ulama ditempatkan dalam jabatan tertinggi setelah sultan, yaitu syaikh al-Islam. Beberapa sumber Eropa mencatat kehadiran ulama dalam setiap praktik politik penguasa di kerajaan. Bahkan ulama sangat menentukan dalam memutuskan kebijakan politik sangat penting, khususnya berkaitan dengan kerja sama internasional. Sir James Lancaster, misalnya,—seorang utusan Inggris ke kerajaan Aceh pada 1602—menggambarkan hadirnya seorang ulama yang ditunjuk Sultan 'Ala al-Adin Ri'ayat Syah (1589 – 1602) sebagai wakil kerajaan Aceh dalam satu pembicaraan perjanjian persahabatan antara dua kerajaan tersebut. Lebih jauh, Lancaster juga menulis bahwa ulama di Aceh—yang disebutnya sebagai "*chief bishope*" ("uskup kepala")—adalah orang yang sangat dihormati raja dan seluruh rakyat, melampaui kedudukan para bangsawan kuno kerajaan. Catatan serupa juga diperoleh dari sumber-sumber Eropa lainnya. Frederik de Houtman, misalnya,—seorang utusan kerajaan Belanda yang singgah di Aceh pada 1599—melihat peran penting ulama—disebutnya "*schech*" (syaikh)—sebagai penasehat raja. Lebih jauh, dia bahkan kemudian mengajak Houtman untuk masuk Islam.

Dalam kaitan ini penting dicatat bahwa posisi syaikh al-Islam ini dipegang para ulama terkenal dari kerajaan Aceh. Dua orang tercatat telah menduduki posisi tersebut, yaitu Hamzah Fansuri (w. kira-kira 1607) dan Nuruddin ar-Raniri

(w. 1658); keduanya adalah ulama terkemuka di dunia Melayu-Nusantara pada abad ke-17; dan keduanya bahkan terlibat perdebatan teologis masing-masing mewakili tradisi pemikiran Islam yang berorientasi sufisme asketik dan shari'ah. Lebih dari itu, dengan posisi syaikh al-Islam ini, ulama menjadi salah satu kekuatan penting di hadapan penguasa kerajaan, serta bertanggung jawab tidak hanya terbatas pada masalah-masalah keagamaan tapi juga menckaup aspek penting lainnya di kerajaan. Ketika menduduki posisi syaikh al-Islam, ar-Raniri, misalnya,—seperti dicatat sumber-sumber Belanda—bahkan berperan penting di bidang politik dan ekonomi. Ar-Raniri dalam hal ini pernah berjasa membatalkan satu peraturan yang hendak ditetapkan penguasa Aceh, Sultanah Safiyyat al-Din (1641 – 1675), yang dianggap terlampau berpihak pada kepentingan para pedagang Gujarat ketimbang pedagang Belanda. Di sini ar-Raniri nampak muncul sebagai seorang ulama yang sangat berpengaruh terhadap penguasa kerajaan Aceh, melampaui posisi formalnya sebagai syakh al-Islam yang kebih bersifat keagamaan.

Pentingnya kedudukan ulama seperti demikian di kerajaan, khususnya di Aceh, tentu saja memiliki arti penting bagi perkembangan keberadaan Islam di Nusantara. Selain menunjukkan kuatnya pengaruh Islam dalam kehidupan politik kerajaan, peran penting ulama di atas sekaligus juga merupakan wujud berlakunya sebuah tradisi di dunia Melayu, yang digambarkan Taufik Abdullah—salah seorang sejarawan terkemuka di Indonesia—sebagai "tradisi integratif". Dalam corak tradisi ini, Islam mengalami satu proses pelembagaan baik secara konseptual maupun struktural, serta menjadi bagian inheren dalam sistem sosial dan pembentukan budaya yang berlangsung. Demikian di kerajaan Aceh Islam muncul sebagai landasan ideologi kekuasaan serta sumber perumusan etika bagi penguasa di kerajaan. Di kerajaan Aceh, atau dunia Melayu umumnya, raja tidak hanya berkuasa sebagai pemimpin politik, tapi juga pemimpin agama sekaligus. Karena itu, pada masa inilah perumusan kerajaan Aceh sebagai "serambi Mekah" dilakukan. Sebuah perumusan yang menempatkan Islam sebagai landasan budaya dan politik yang berlaku. Ulama dalam hal ini merupakan unsur terpenting yang memberi kontribusi sangat berarti pada upaya perumusan realitas dalam terma-terma Islam.

Pentingnya kedudukan ulama seperti demikian di kerajaan, khususnya di Aceh, tentu saja memiliki arti penting bagi perkembangan keberadaan Islam di Nusantara. Selain menunjukkan kuatnya pengaruh Islam dalam kehidupan politik kerajaan, peran penting ulama di atas sekaligus juga merupakan wujud berlakunya sebuah tradisi di dunia Melayu, yang digambarkan Taufik Abdullah—salah seorang sejarawan terkemuka di Indonesia—sebagai "tradisi integratif".

Pentingnya posisi ulama dalam kehidupan kraton selanjutnya bisa pula ditemukan dalam sejarah kerajaan Goa-Tallo. Ulama di kerajaan ini memang telah berperan penting sejak pertama kali Islam diperkenalkan. Seperti dicatat sebelumnya, Islamisasi penguasa kerajaan Goa-Tallo sangat dihubungkan dengan datangnya tiga orang ulama yang diutus salah satu kerajaan di dunia Melayu. Karena itu, dalam perkembangannya, kerajaan Goa-Tallo tidak hanya berperan menjadi tempat berkumpulnya para ulama yang sekaligus menjadi pedagang di lingkungan kerajaan, tapi sekaligus juga memperlihatkamn hasratnya yang besar menjadikan ulama bagian penting dari kehidupan budaya mereka. Demikianlah dalam tradisi masyarakat Sulawesi Selatan, Syekh Yusuf al-Makassari (1627 – 1699)—seorang ulama terkemuka di Nusantara pada abad

ke-17—telah dijuluki *Tuanku Samalaka*, atau "guru yang diberkati". Bahkan, keluarga penguasa Goa-Tallo selanjutnya mengklaim Syekh Yusuf sebagai bagian dari keluarga istana kerajaan, dan mereka memperlakukan keluarganya dengan beberapa kesistimewaan. Karena itu, Sultan Abdul Jalil—seorang raja Goa—kemudian meminta pejabat kolonial Belanda, tepatnya VOC, agar mengirim kerangka mayat Syekh Yusuf yang dimakamkan di Afrika Selatan, setelah sebelumnya dibuang pemerintah karena keterlibatannya dalam pemberontakan melawan VOC bersama dengan Sultan Ageng Tirtayasa di Banten.

Peran penting ulama di atas nampaknya sedikit berbeda di kerajan Jawa, khususnya setelah kerajaan Mataram berkuasa. Sejalan kebijakan politik penguasa Mataram yang lebih menekankan kekuasaan sentralistik—biasa pula disebut mono-kraton—maka para ulama, yang berkuasa di beberapa wilayah pantai utara Jawa, tidak hanya dilihat sebagai ancaman bagi sistem kekuasaan yang hendak dibangun, tapi sekaligus menjadi sasaran kebijakan politik sentralistik. Demikian sejak Sultan Agung berkuasa (1613-1646) upaya penaklukkan terhadap wilayah-wilayah yang menjadi basis kekuasaan ulama di pesisir dilakukan; seperti Lasem, Pasuruan dan Tuban. Salah satu wilayah terpenting yang ditaklukkan Sultan Agung adalah Giri pada 1635. Dikatakan penting, mengingat bahwa Giri sejak awal Islamisasi di Jawa merupakan simbol sebuah integrasi kekuasaan agama dan politik di bawah seorang raja-ulama, Sunan Giri.

Peran penting ulama di atas nampaknya sedikit berbeda di kerajan Jawa, khususnya setelah kerajaan Mataram berkuasa. Sejalan kebijakan politik penguasa Mataram yang lebih menekankan kekuasaan sentralistik—biasa pula disebut *mono-kraton*—maka para ulama, yang berkuasa di beberapa wilayah pantai utara Jawa, tidak hanya dilihat sebagai ancaman bagi sistem kekuasaan yang hendak dibangun, tapi sekaligus menjadi sasaran kebijakan politik sentralistik. Demikian sejak Sultan Agung berkuasa (1613 – 1646) upaya penaklukkan terhadap wilayah-wilayah yang menjadi basis kekuasaan ulama di pesisir dilakukan; seperti Lasem, Pasuruan dan Tuban. Salah satu wilayah terpenting yang ditaklukkan Sultan Agung adalah Giri pada 1635. Dikatakan penting, mengingat bahwa Giri sejak awal Islamisasi di Jawa merupakan simbol sebuah integrasi kekuasaan agama dan politik di bawah seorang raja-ulama, Sunan Giri. Karena itu, penaklukkan Sultan Agung terhadap Giri serta wilayah-wilayah Islam lain di poantai utara Jawa—dan dimusnahkan penggantinya, Amangkurat I—tidak saja berarti mengakhiri kekuasaan politik para ulama. Melainkan, dan terpenting, hal tersebut sekaligus mengawali terpisahnya kekuasaan politik dan agama dalam kehidupan kerajaan. Berbeda dengan kerajaan Demak, di mana kraton, pasar dan pesantren membentuk tiga lembaga utama yang terintegrasi membentuk landasan kekuasaan sebuah kerajaan, maka masa Mataram ketiga lembaga tersebut terpisah dan selanjutnya bahkan terlibat konflik satu sama lain.

Karena itu, dalam kaitan inilah bahwa perkembangan Islam di Jawa, seperti dicatat Taufik Abdullah—sejarawan terkemuka di Indonesia—memperlihatkan proses terbentuknya corak "tradisi dialog". Berbeda dengan "tradisi integratif" di dunia Melayu, "tradisi dialog" memperlihatkan pola perkembangan yang diwarnai keterpisahan dan juga ketegangan antara pemegang ororitas kekuasaan—para ulama yang berbasis di Pesantren—dan pemegang otoritas politik—para raja yang berpusat di istana. Demikian dalam perkembangannya kemudian, pesantren—seperti akan dibahas nanti—terus melakukan fungsinya sebagai basis Islam yang terlepas dari pusat kekuasaan, serta perumus realitas bagi keislaman masyarakat lokal. Lebih jauh lagi, watak sebuah "tradisi dialog" ini selanjutnya bahkan diwarnai kecenderungan menempatkan ulama pada posisi "subversif", setidaknya dianggap memiliki potensi merusak tata kosmis yang hendak dibangun kerajaan. Demikianlah, corak "tradisi dialog" ini diperlihatkan

dengan jelas, misalnya, dalam *Serat Cabolek*—salah satu teks Jawa dari abad ke-18, dikarang pujangga kraton Solo, Yasadipura I. Dalam teks tersebut, digambarkan tidak hanya kondisi ketegangan dalam pola keberagamaan antara mereka yang lebih berorientasi sufisme—diwakili Haji Mutamakkin—dengan mereka yang menekankan shari'ah—diwakili Ketib Anom Kudus. Melainkan, bahkan terpenting, bahwa teks tersebut sekaligus memperlihatkan sikap politik penguasa kerajaan Jawa yang cenderung berpihak kepada "ulama kraton", yaitu Ketib Anom Kudus. Dari kasus yang digambaran teks di atas—seperti halnya kasus Syekh Siti Jenar, seorang tokoh sufi phanteistik di Jawa—bisa dikatakan bahwa keberpihakan kelangan penguasa kerajaan tidak semata didasarkan pada jenis ajaran sufisme yang dianggap sesat, melainkan pada implikasi sosial dan politik yang ditimbulkan. Di sini, ajaran-ajaran sufisme yang diperkenalkan Haji Mutamakkin—dan juga Syekh Siti Jenar—dipahami sebagai wujud pola keberagamaan yang terlepas dari kontrol kerajaan, dan selanjutnya dianggap membawa implikasi munculnya kembali kekuasaan politik raja-ulama yang merongrong kekuasaan pusat kerajaan Mataram.

Kadi: Lembaga Hukum Islam

Peran kerajaan dalam upaya penerapan hukum-hukum Islam, shari'ah, sebenarnya bisa dilacak pada beberapa teks klasik yang bersisi aturan-aturan hukum yang berlaku. Di kerajaan Malaka, aturan-aturan tersebut tertuang dalam *Undang-Undang Malaka*—bersisi regulasi kerajaan mengenai hampir semua aspek di kerajaan—dan *Undang-Undang Laut Malaka*, yang lebih sepsisifik pada pengaturan aspek keamanan perdagangan maritim di kerajaan. Dua teks undang-undang tersebut memperlihatkan besarnya peran kerajaan dalam upaya penerapan hukum-hukum Islam di kalangan masyarakat kerajaan. Dalam *Undang-Undang Malaka* ditulis, misalnya, aturan mengenai hak dan kewajiban raja serta para elit politik di kerajaan; pernikahan, termasuk di dalamnya hukum talak dan cerai; hukum-hukum kriminal yang ditetapkan untuk menciptakan keamanan di lingkungan kerajaan; dan regulasi mengenai kegiatan perdagangan. Semua aturan-aturan tersebut diadopsi dari hukum-hukum Islam dalam al-Qur'an, selain hukum adat yang berlaku di masyarakat.

Dalam Undang-Undang Malaka ditulis, misalnya, aturan mengenai hak dan kewajiban raja serta para elit politik di kerajaan; pernikahan, termasuk di dalamnya hukum talak dan cerai; hukum-hukum kriminal yang ditetapkan untuk menciptakan keamanan di lingkungan kerajaan; dan regulasi mengenai kegiatan perdagangan. Semua aturan-aturan tersebut diadopsi dari hukum-hukum Islam dalam al-Qur'an, selain hukum adat yang berlaku di masyarakat.

Kenyataan serupa selanjutnya juga bisa ditemukan di kerajaan Pahang. Sebuah teks berisi ketetapan hukum di Pahang (*the Pahang Digest*), disusun

Masjid Indrapuri di Aceh adalah saksi bisu masuknya Islam di Indonesia.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Di Aceh sudah terdapat satu lembaga hukum tersendiri yang diduduki kalangan ulama. Beaulieu—seorang pengembara asal Perancis yang singgah di Aceh pada 1621—mencatat adanya dua lembaga hukum yang berlaku di kerajaan: yaitu (1) peradilan yang murni mengurusi masalah keagamaan, tepatnya perilaku-perilaku masyarakat yang jelas-jelas bertentangan dengan hukum-hukum Islam—seperti minum alkohol, berjudi, meninggalkan sembahyang dan puasa; dan (2) peradilan yang lebih berurusan dengan maslah-maslah kemasyarakatan, seperti tentang perkawinan, cerai, dan warisan.

untuk seorang penguasa kerajaan Pahang—Sultan 'Abd al-Ghafar Muhyi al-Din Shah (1592 – 1614)—memperlihatkan unsur Islam sangat kuat. Bahkan, hampir separuh dari seluruh artikel dalam undang-undang tersebut merupakan terjemahan dari teks-teks hukum Islam dari mazhab Syafi'i. Seperti halnya teks lain dari kerajaan Malaka, teks ini juga menempatkan raja Pahang sebagai "khalifah", yang bertanggung jawab—salah satunya yang terpenting—dalam upaya penerapan hukum Islam di masyarakat kerajaan. Sementara di kerajaan Patani, seperti diturkan *Hikayat Patani*, implementasi hukum Islam dilakukan raja yang telah memeluk agama Islam. Diberitakan, bahwa dia bethenti menyembah berhala dan memakan dagni babi, kendati banyak kebiasaan pra-Islam masih tetap dipertahankan.

Hasrat memberlakukan hukum Islam juga dilakukan para penguasa kerajaan Aceh. Teks *Bustan as-Salatin*—dikarang Nuruddin ar-Raniri—mencatat bahwa Sultan Ala al-Din (1579 – 1586), di samping seorang raja yang alim, juga dikenal sangat menghendaki rakyatnya melaksanakana ajaran Islam. Bahkan, di kerajaan Aceh, penerapan hukum Islam lebih jauh dilakukan melalui sebuah lembaga yang memang dirancang bertanggung jawab dalam tugas demikian, yaitu lembaga kadi. Berbeda dengan situasi di kerajaan Malaka—di mana keputusan hukum masih dilakukan raja secara langsung—di Aceh sudah terdapat satu lembaga hukum tersendiri yang diduduki kalangan ulama. Beaulieu—seorang pengembara asal Perancis yang singgah di Aceh pada 1621—mencatat adanya dua lembaga hukum yang berlaku di kerajaan: yaitu (1) peradilan yang murni mengurusi masalah keagamaan, tepatnya perilaku-perilaku masyarakat yang jelas-jelas bertentangan dengan hukum-hukum Islam—seperti minum alkohol, berjudi, meninggalkan sembahyang dan puasa; dan (2) peradilan yang lebih

berurusan dengan maslah-maslah kemasyarakatan, seperti tentang perkawinan, cerai, dan warisan. Informasi Beaulieu ini selanjutnya diperkuat seorang utusan Belanda ke Aceh pada 1536, Jacob Compostel. Dalam hal ini Compstel mencatat bahwa syaikh al-Islam—disebutnya "*the great bishop*" (uskup agung)—hampir setiap minggu menyelenggarakan pengadilan hukum terhadap para pencuri dan peminum alkohol, serta mereka yang melakukan perbuatan menentang perintah kerajaan. Compstel memang tidak menyebut nama saiykh al-Islam pada saat itu, selain hanya menyebut bahwa praktik pengadilan kerap kali dilakukan atas perintah Sultan Iskandar Muda.

Pentingnya peran kadi dalam administrasi pemerintahan di kerajaan Aceh juga bisa diperoleh dari seumber-sumber lokal yang tersedia. Teks *Hikayat Atjeh*, misalnya,—satu teks klasik tentang sejarah kerajaan Aceh dan tentang Iskandar Muda—mencatat bahwa kadi merupakan jabatan tinggi dalam struktur pemerintahan kerajaan, sejajar dengan elit ekonomi, *orang kaya*, dan elit militer, *hulubalang*. Lebih dari itu, *Hikayat* menggambarkan keterlibatan kadi yang menentukan dalam pemilihan sultan setelah meningggalnya Ali Ri'ayat Syah pada 1579. Gambaran yang sama juga diberikan Beaulieu. Dia mencatat keterlibatan besar kadi pada proses naikny al-Mukamil ke puncak kekuasaan pada 1589, terutama setelah berhsail menjadi penengah dalam konflik paling krusial antara elit ekonomi, orang kaya, dan pihak keluarga kerajaan. Karena itu, seperti dituturkan *Hikayat* selanjutnya, al-Mukammil segera setelah dia berkuasa mengangkat seorang ulama ahli hukum Islam (*faqih*) menduduki jabatan kadi, tepatnya sebagai *kadi malik al-adil*, yang sekaligus bergelar Raja Indera Purba.

Hal senada juga terdapat dalam *Adat Atjeh*—teks berisi kegiatan politik dan keagamaan para penguasa kerajaan Aceh. Dikatakan dalam teks tersebut bahwa kadis malik al-adil, tepatnya dalam hal ini Syaikh Syam al-Din—salah seorang ulama terkemuka di Aceh pada abad ke-17—tidak hanya berperan penting dalam proses peradilan hukum di kerajaan, tapi juga terlibat dalam kebijakan politik para raja. Penting ditekankan bahwa di kerajaan Aceh jabatan kadi malik al-adil, seperti dicatat van Langen—seorang sarjana sejarah Belanda—lebih sebagai "Ketua Mahkamah Agung" di kerajaan yang memang bertanggung jawab bagi pelaksanaan hukum Islam. Bahkan, kehadirannya dalam persidangan peradilan merupakan syarat mutlak bagi keabsahan putusan hukum peradilan, dan selanjutnya juga keputusan sultan. Karena itu, posisi kadi malik al-adil sangat penting dalam struktur birokrasi kerajaan. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa pelaksanaan hukum Islam nampak telah berjalan efektif di Aceh atas dukungan penuh kerajaan. Para raja menjadi pelindung para ulama sebagai agen penting diterapkannya hukum Islam di kerajaan dan masyarakat luas.

Upaya penerapan hukum Islam oleh kerajaan selanjutnya bisa pula ditemukan di beberapa kerajaan lain di Nusantara. Di Banten, misalnya,—seperti dicatat B.J.O. Schrieke, seorang sarjana Belanda—lembaga kadi berperan penting dalam pemberlakuan hukum-hukum Islam sangat ketat, terutama bagi mereka

Upaya penerapan hukum Islam oleh kerajaan selanjutnya bisa pula ditemukan di beberapa kerajaan lain di Nusantara. Di Banten, misalnya,—seperti dicatat B.J.O. Schrieke, seorang sarjana Belanda—lembaga kadi berperan penting dalam pemberlakuan hukum-hukum Islam sangat ketat, terutama bagi mereka para pemakai ganja (opium). Selain itu, berdasarkan sumber-sumber Belanda lainnya, juga diberitakan bahwa kadi kerajaan Banten—yang kemudian bergelar "Pakih Najmuddin"—senantiasa memberi putusan-putusan hukum berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah.

para pemakai ganja (opium). Selain itu, berdasarkan sumber-sumber Belanda lainnya, juga diberitakan bahwa kadi kerajaan Banten—yang kemudian bergelar "Pakih Najmuddin"—senantiasa memberi putusan-putusan hukum berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Dalam konteks kerajaan Banten, penting dikatakan bahwa penerapan hukum Islam di kerajaan memang dilakukan seperti halnya yang berlaku di beberapa kerajaan di dunia Melayu. Karena itu, kadi di kerajaan tersebut juga memiliki peran politik penting, terutama sebagai pemberi legitimasi bagi raja yang hendak berkuasa. Martin van Bruinessen, misalnya,—seorang Islamolog Belanda—mencatat bahwa pada 1574 seorang sultan muda di Banten hanya bisa menduduki kursi kekuasaan setelah kadi kerajaan memberi legitimasi keagamaan. Kadi kerap kali juga menjadi penentu tidak saja dalam membuat kebijakan politik penting di kerajaan, tapi bahkan dalam menentukan raja yang harus berkuasa. Masih menurut catatan van Bruinesen, kadi bertanggung jawab dalam seluruh administasi kerajaan ketika raja melakukan ekspansi wilayah kekuasaan, di samping dipercaya dalam misi diplomatik.

Dalam konteks perkembangan Islam di Jawa, yang memperlihatkan pembentukan corak "tradisi dialog" seperti dijelakan di atas, kasus kerajaan Banten barangkali bisa disebut sebagai kekecualiaan. Di kerajaan Demak, misalnya, pelaksanaan hukum Islam tidak dilakukan secara intensif seperti halnya di Banten atau di kerajaan Melayu. Kendati lembaga hukum memang diakui telah ada di lingkungan masyarakat Jawa, yaitu "penghulu"—istilah Jawa yang mengacu pada seorang pejabat hukum di kerajaan—tradisi pra-Islam masih sangat dominan.

Dalam konteks perkembangan Islam di Jawa, yang memperlihatkan pembentukan corak "tradisi dialog" seperti dijelakan di atas, kasus kerajaan Banten barangkali bisa disebut sebagai kekecualiaan. Di kerajaan Demak, misalnya, pelaksanaan hukum Islam tidak dilakukan secara intensif seperti halnya di Banten atau di kerajaan Melayu. Kendati lembaga hukum memang diakui telah ada di lingkungan masyarakat Jawa, yaitu "*penghulu*"—istilah Jawa yang mengacu pada seorang pejabat hukum di kerajaan—tradisi pra-Islam masih sangat dominan. Kajian Raffles—seorang gubernur Inggris di Jawa—terhadap teks *Surya Alam*, sumber hukum dan peraturan kerajaan Demak, memperlihatkan bahwa unsur-unsur Islam, khususnya *shari'ah* dan *fiqh*, tidak mendapat tempat sangat penting ketimbang tradisi Jawa pra-Islam. Sebaliknya, teks tersebut justru sangat menekankan sufisme esoterik, yang tidak memandang penting pelaksanaan hukum-hukum Islam. Hal ini selanjutnya diperkuat Pgeaud dan de Graaf, dua orang sarjana ahli sejarah Islam di Jawa. Dalam karya klasiknya, mereka berpandangan bahwa peran "penghulu" dalam pelaksanaan hukum Islam hanya terbatas pada masalah perkawinan.

Kecenderungan terakhir ini bahkan semakin kuat ketika kerajaan Mataram berkuasa di Jawa. Di kerajaan ini, sejauh data yang tersedia, peran penghulu dan kadi bahkan sama sekali absen dalam proses politik penting di tingkat kerajaan. Bahkan, sejalan dengan corak "tradisi dialog" seperti telah dijelaskan, ulama di Mataram—tidak seperti di kerajan Aceh yang ditempatkan pada posisi penting setelah sultan—justeru dianggap sebagai sumber terganggunya tata kosmis budaya Jawa yang hendak dibangun. Demikianlah, penghulu di Jawa terus hanya

berperan sebagai pencatat nikah, sebelum akhirnya diresmikan oleh pemerintah kolonial Belanda menjadi bagian dari birokrasi pemerintahan pada abad ke-19. Sementara itu pelaksanaan hukum Islam di kerajaan tidak saja sepenuhnya berada di tangan raja—yang sama sekali terbebas dari keterlibatan para ulama—tapi, pada saat yang sama, kecenderungan mengeliminasi pengaruh *sharia'ah* dalam sistem dan kehidupan kerajaan nampak semakin kuat. Karena itu, raja sebagai pemegang kekuasaan politik—sebagai poros dunia—semakin diperkokoh, dan ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan semaki kuat melembaga dalam masyarakat, yang berbasis di pusat-pusat pendidikan pesantren. Seperti telah dijelaskan, proses pemisahan—bahkan kerap kali juga ketegangan—antara otoritas raja dan ulama semakin kuat mewarnai perkembangan Islam di Jawa.

Sementara di Sulawesi Selatan, sejalan keterlibatan intensifnya dalam dunia perdagangan maritim, penerapan hukum Islam di kerajaan Goa-Tallo nampak mencerminkan pola perkembang yang berlangsung di dunia Melayu. Di kerajaan tersebut hukum-hukum Islam, *sarak*, menjadi salah satu komponen penting dalam perumusan budaya masyarakat Bugis-Makasar, *Pangngadereng* atau *Pangngadekan*. Setelah Islam menjadi agama masyarakat menyusul Islamisasi kerajaan Goa-Tallo, *sarak* ditempatkan pada posisi sejajar dengan komponen budaya pra-Islam: *adek* (adat), *rapang* (perumpamaan hukum), *bicara* (undang-undang), dan *wari* (pelapisan sosial). Lebih dari itu, dalam perkembangannya kemudian, *sarak* diakui sangat mewarnai semua segi budaya Bugis-Makasar yang telah dirumuskan dalam komponen-komponen utama di atas. Sejalan dengan itu, pelaksanaan hukum Islam juga berada di tangan seorang kadi (*Daeng ta Kaliya*). Kendati memang tidak berperan dominan dalam kebijakan politik kerajaan, seperti halnya di dunia Melayu, *Daeng ta Kaliya* sangat bertanggung jawab pada penataan masalah-masalah kemasyarakatan. Dengan demikian, pelaksanaan hukum Islam di kerajaan Gowa-Tallo telah menjadi perhatian penting kerajaan.

Sejalan keterlibatan intensifnya dalam dunia perdagangan maritim, penerapan hukum Islam di kerajaan Goa-Tallo nampak mencerminkan pola perkembang yang berlangsung di dunia Melayu. Di kerajaan tersebut hukum-hukum Islam, sarak, menjadi salah satu komponen penting dalam perumusan budaya masyarakat Bugis-Makasar, Pangngadereng atau Pangngadekan.

Lembaga Pendidikan Islam: Meunasah, Surau, dan Pesantren

Sejalan perannya sebagai basis politik Islamisasi—dan disusul berdirinya lembaga-lembaga Islam—kerajaan-kerajaan di Nusantara pada saat yang sama juga berfungsi sebagai pusat pendidikan Islam. Proses Islamisasi di Nusantara, yang berlangsung sejalan dengan dinamika politik dan perkembangan ekonomi, selanjutnya membawa kerajaan-kerajaan—sebagai pusat kekuasaan—sekaligus menjadi tempat diselenggarakannya pendidikan Islam. Kerajaan Samudra Pasai pada abad ke-14 adalah contoh paling tepat untuk diangkat. Catatan seorang pengembara dari Afrika, Ibnu Batuttah,—seperti telah dikutip sebelumnya—menunjukkan dengan jelas bahwa kegiatan kajian tentang Islam, khususnya menyangkut hukum-hukum Islam, dilakukan di istana kerajaan yang sepenuhnya didukung penguasa Samudra Pasai, Sultan Malik al-Zahir. Bahkan, lebih dari itu, Samudra Pasai juga dikunjungi banyak ulama dari negera-negara Islam yang berperan sebagai tenaga pengajar di lingkungan kerajaan. Mengikuti Ibnu Batuttah, tercatat beberapa nama, seperti al-Qadi al-Sharif al-Shirazi dari Persia, Taj al-Din al-Isfahani dari Isfahan, dan Amir al-Dawlasah dari India. Karena itu, di Nusantara, Samudra Pasai telah diakui sebagai pusat pendidikan Islam terkemuka, dan menarik banyak kalangan masyarakat berkunjung untuk belajar Islam. Salah seorang yang tercatat pernah menuntut ilmu di kerajaan tersebut adalah Nur al-Din Ibrahim Mawlana Izra'il, yang kemudian dikenal dengan Sunan Gunung Jati—salah seorang "wali sembilan" yang berperan penting dalam proses Islamisasi di Jawa, serta peletak dasar berdirinya kerajaan Islam Cirebon dan Banten.

Samudra Pasai telah diakui sebagai pusat pendidikan Islam terkemuka, dan menarik banyak kalangan masyarakat berkunjung untuk belajar Islam. Salah seorang yang tercatat pernah menuntut ilmu di kerajaan tersebut adalah Nur al-Din Ibrahim Mawlana Izra'il, yang kemudian dikenal dengan Sunan Gunung Jati—salah seorang "wali sembilan" yang berperan penting dalam proses Islamisasi di Jawa, serta peletak dasar berdirinya kerajaan Islam Cirebon dan Banten.

Di kerajaan Samudra Pasai, dan juga berlanjut di kerajaan Malaka, pelaksanaan pendidikan Islam—sejauh data sejarah yang tersedia—nampaknya masih terbatas di lingkungan istana kerajaan, setidaknya belum terlembaga dalam sebuah institusi yang sengaja dirancang khusus untuk tujuan demikian. Baru di kerajaan Aceh—khususnya sejak masa Sultan Iskandar Muda—pendidikan Islam diselenggarakan di sebuah lembaga khusus yang disebut "*meunasah*", "*rangkang*", atau "*dayah*". Meunasah awalnya lebih merupakan tempat ibadat yang kemudian berfungsi sebagai tempat pendidikan awal bagi anak-anak masyrakat Aceh untuk belajar membaca al-Qur'an. Setelah di meunasah, mereka, atau murid, melanjutkan pendidikan agamanya ke tingkat lebih tinggi di rangkang, yang biasanya didirikan di lingkungan mesjid. Jenjang pendidikan kemudian berlanjut di dayah, sebuah lembaga pendidikan Islam bagi mereka yang bermaksud mendalami ilmu agama Islam. Berbeda dengan rangkang yang masih berada di lingkungan mesjid, dayah berdiri sendiri sebagai tempat dilaksanakannya pendidikan yang terpisah dari lingkungan mesjid. Dalam

Pesantren sebagai pusat pendidikan agama Islam. Nampak Pesantren Lirboyo Kediri.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

perkembangannya kemudian, dayah menyelenggarakan pendidikan dengan penekanan khusus di bidang-bidang tertentu dalam ilmu keislaman tradisional. Maka dikenal, misalnya, dayah tafsir untuk bidang tafsir al-Qur'an, dayah fiqh untuk mendalami hukum Islam, dan demikian seterusnya.

Penting dijelaskan bahwa pendidikan di kerajaan Aceh ini—seperti dicatat Azyumardi Azra, seorang sarjana sejarah Islam di IAIN—banyak dilakukan oleh para ulama yang didatangkan dari Timur Tengah. Ini tentu sejalan dengan berita dalam *Bustan as-Salatin*—karangan Nuruddin ar-Raniri, seorang ulama terkemuka di Aceh abad ke-17—yang mencatat kehadiran para ulama di kerajaan Aceh yang memberi pelajaran di berbagai bidang ilmu keislaman: seperti tafsir, fiqh, tasawuf, dan sebagainya. Para ulama tersebut datang ke kerajaan Aceh yang memang sudah sedemikian terintegrasi ke dalam dunia Islam (*dar al-Islam*) tingkat internasional. Baru pada tahap perkembangannya lebih kemudian, pendidikan Islam sepenuhnya dilakukan para ulama Aceh sendiri, yang umumnya disebut "*teungku*"—sebuah gelar kehormatan karena tingkat pengetahuan keislaman mereka yang lebih tinggi.

Sejalan berkembangnya Aceh sebagai pusat kekuasaan Islam terkemuka di Nusantara pada abad ke-17, lembaga pendidikan Islam kerajaan di atas selanjutnya menjadi dasar tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan Islam serupa di beberapa wilayah lain di Melayu-Nusantara.

Sejalan berkembangnya Aceh sebagai pusat kekuasaan Islam terkemuka di Nusantara pada abad ke-17, lembaga pendidikan Islam kerajaan di atas selanjutnya menjadi dasar tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan Islam

serupa di beberapa wilayah lain di Melayu-Nusantara. Hal ini khususnya dilakukan para ulama yang belajar ke Aceh. Mereka mendirikan pusat-pusat pendidikan di daerah asal mereka masing-masing. Demikian di Minangkabau, Sumatra Barat, misalnya, Tuanku Burhanuddin telah diakui sebagai orang pertama yang mendirikan lembaga pendidikan di Ulakan, sebuah kota pantai di Minangkabau, setelah menamatkan studinya di Aceh bersama Abd al-Rauf al-Sinkili—seorang ulama terkemuka di Aceh abad ke-17. Lembaga pendidikan tersebut kemudian terkenal disebut "*surau*"—sebuah kata Minangkabu berarti "tempat", atau lebih tepatnya "tempat ibadat". Demikian di dunia Melayu, surau telah berkembang sebagai pusat dilaksanakannya proses pendidikan keislaman seperti halnya meunasah di Aceh.

Lebih dari itu, surau di Ulakan ini selanjutnya diakui memiliki kedudukan penting dalam proses Islamisasi di Minangkabau. Sejalan kharisma Burhanuddin sebagai pendiri surau, dan sekaligus pengikut tarekat Syattariyah, tradisi Minagkabau bahkan kerap memenempatkan Ulakan sebagaiu basis Islamisasi di wilayah tersebut. Dalam perkembangannya, surau Ulakan ini memang telah berperan penting sebagai pusat pendidikan Islam yang banyak dikunjungi Muslim Minangkabau. Dan, seperti halnya Burhanuddin, mereka yang belajar di Ulakan ini juga segera mendirikan lembaga pendidikan serupa di daerah asal mereka masing-masing. Khusus untuk konteks Minangkabau, tercatat misalnya surau Tuanku Nan Tuo di Cangking dan surau Pemansiangan. Keduanya didirikan mengambil model surau yang pertama kali dibangun di Ulakan.

Karena itu, seperti di catat kalangan hali sejarah, dari surau Ulakan inilah bahwa mata-rantai tradisi surau sebagai pusat pendidikan keislaman dimulai, dan pula dari sinilah bahwa Islamisasi masyarakat secara intensif berlangsung. Di Minangkabau, surau—seperti halnya meunasah di Aceh—telah berperan dalam perumusan keislaman masyarakat lokal. Hanya saja, bila di Aceh peran kerajaan nampak sangat dominan—termasuk dalam corak pemikiran Islam yang hendak diberlakukan—maka di Minangkabau adalah ulama yang nampak bertanggung jawab dalam merumuskan Islam dalam kaitan dengan adat lokal masyarakat. Demikian kasus gerakan Padri di Minangkabau, misalnya, terbatas melibatkan para ulama yang baru dari Mekkah, dengan program pemurinian keagamaan mereka, melawan kaum adat yang menjadikan Islam lebih kompromis terhadap tradisi lokal yang berlaku. Ini jelas berbeda dengan kasus Aceh, di mana konflik keagamaan antara Hamzah Fansuri—yang menekankan pola keberagamaan sufisme phanteistik—dan Nuruddin ar-Raniri yang berorientasi shari'ah. Dalam hal ini, penguasa kerajaan justeru muncul menjadi penentu dominan mengatasi konflik keagamaan tersebut.

Sementara di Jawa, *pesantren*—nama lembaga pendidikan Islam—berkembang lepas dari kontrol kekuasaan kerajaan, khususnya setelah Mataram berkuasa

pada abad ke-17. Ini tentu merupakan konsekuensi pembentukan corak "tradisi dialog" di Jawa, yang mengandaikan kondisi keterpisahan—bahkan kerap ketegangan—antara pemegang otoritas agama, para ulama, dan pemegang otoritas politik, para raja. Dalam hal ini, kebijakan penguasa kerajaan Mataram, khususnya sejak Sultan Agung, yang berhasrat menjadikan kraton Mataram sebagai satu-satunya pusat kekuasaan di Jawa, *mono-kraton*, memang tidak disertai penghancuran pusat-pusat pendidikan Islam. Lembaga pesantren justeru makin berkembang sebagai basis terciptanya corak keislaman masyarakat lokal-pedesaan. Para ulama, atau di Jawa dikenal *kiyai*, selanjutnya tampil sebagai "perantara budaya" (*cultural broker*)—istilah Clifford Geertz, seorang antropolog tentang Jawa—melakukan transmisi ajaran-ajaran universal Islam ke dalam kehidupan masayarakat lokal di pedesaan.

Karena itu, dalam perkembangannya kemudian, pesantren di Jawa tidak hanya berfungsi sebagai pusat pendidikan Islam masyarakat, tapi sekaligus tampil sebagai perumus realitas yang *legitimate* dalam terma-terma Islam. Keterpisahannya dengan pusat kekuasaan di kraton nampak, dalam beberapa segi, memberikan suasana yang relatif bebas bagi para kiyai di pesantren untuk menyandang peran yang lebih dari sekedar "guru agama" atau "pendidik ilmu-ilmu keislaman". Melainkan, pada gilirannya, para kiyai justeru memiliki peran sangat signifikan dalam proses formasi sosial dan pembentukan budaya masyarakat di pedesaan Jawa. Karena itu, pesantren menjadi agen penting proses Islamisasi di pedalaman Jawa, yang selanjutnya membentuk watak keislaman yang dikenal sangat akran dengan pola kehidupan pedesaan yang "tradisional". Bahkan, juga dari sinilah bahwa pada masa penjajahan Belanda, tampilnya para kiyai sebagai aktor penting dalam pemberontakan melawan kekuatan kolonial bisa dipahami. Ia merupakan panggilan dari peran kultural yang disandangnya di pesantren dan di tengah masyarakat seperti dijelaskan di atas.

Pesantren menjadi agen penting proses Islamisasi di pedalaman Jawa, yang selanjutnya membentuk watak keislaman yang dikenal sangat akran dengan pola kehidupan pedesaan yang "tradisional". Bahkan, juga dari sinilah bahwa pada masa penjajahan Belanda, tampilnya para kiyai sebagai aktor penting dalam pemberontakan melawan kekuatan kolonial bisa dipahami. Ia merupakan panggilan dari peran kultural yang disandangnya di pesantren dan di tengah masyarakat.

Kaligrafi dari kulit yang berbentuk Semar bertuliskan huruf Arab.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Kasus Khusus Pesantren di Jawa

Pesantren di Jawa perlu memperoleh perhatian khusus dalam studi ini. Satu hal penting dalam kaitan ini hubungan pesantren dengan Kerajaan Mataram. Berdirinya pesantren-pesantren di daerah-daerah di Jawa Tengah dan Jawa Timur merupakan bagian dari budaya politik Jawa dalam Kerajaan Mataram, di mana regulasi soal-soal keagamaan menjadi satu aspek penting di kerajaan.

Perlu dicatat bahwa politik anti-pesisir yang dilancarkan Sultan Agung tidak bisa dipahami sebagai politik "anti-Islam". Di penghujung masa pemerintahannya, Sultan Agung semakin terlibat dalam memperkuat implementasi ajaran Islam di dalam kerajaan. Pada tahun 1633, dia berziarah ke situs suci di Tembayat, makam Sunan Bayat, salah seorang wali di Jawa. Pada masa ini pula dia mengubah sistem kalender Jawa dari kalender matahari Saka Hindu ke kalender campuran bulan Islam-Jawa (*Anno Javanico*) (Ricklefs 2001: 53-5; 1997: 237-52). Islamisasi kebudayaan Jawa ini terus berlanjut dan makin intensif di tangan para penggantinya sehingga, dengan cara demikian, kerajaan Mataram menjadi saksi proses penerjemahan Islam ke dalam inti budaya Jawa, sebagaimana tampak pada munculnya teks-teks Jawa yang semakin terislamkan seperti genre *suluk* (Florida 1995: 14-5); Soebardi 1971).

Perkembangan tersebut bisa dilihat terutama sekali pada masa Pakubuwono II (1726 – 49), di mana pada masa itu penerjemahan Islam ke dalam budaya Jawa memperoleh daya dorongnya. Sebagaimana telah dijelaskan oleh Ricklefs (1998) secara komprehensif, Islam dan sastra Jawa pra-Islam sama-sama memiliki pengaruh kuat. Sejalan dengan sistem keyakinan Jawa, Islam memberi makna bagi politik praktis (*realpolitik*) para elite Jawa yang berkuasa. Sebagian didorong oleh kenaikan Pakubuwono yang masih belia ke singgasana kerajaan pada April 1726, ketika dia baru berumur 16 tahun, upaya-upaya kultural untuk membuatnya diakui secara politik menjadi sangat penting. Akibatnya, selain merestui keberadaan VOC di Batavia—yang menjadi pemegang sesungguhnya kekuasaan di Jawa, sebagaimana telah dibahas dalam bab dua—ideologi berbasis Jawa bagi raja yang baru diangkat mulai dirumuskan.

Ratu Pakubuwana, nenek raja, memegang peranan sentral dalam urusan kebudayaan di istana kerajaan. Di bawah arahannya (*ingkang ayasa*) teks-teks Jawa ditulis, untuk memberi raja sebuah ideologi baru. Dalam kaitan ini, selain menggunakan kemuliaan Sultan Agung dan budaya Jawa, Ratu Pakubuwana

menjadikan Islam sebagai sumber utama. Dia "dengan yakin berupaya mengubah cucunya menjadi seorang raja Muslim yang saleh" (Ricklefs 1998: 15). Tiga teks Jawa lahir di bawah *ingkang ayasa*-nya: *Carita Iskandar* (1729), *Carita Yusuf* (1730), dan *Kitab Usulbiyah*, yang kemungkinan besar ditulis pada masa yang sama dengan teks pertama dari dua teks yang baru disebutkan. Dalam teks-teks yang menjadi "kitab sakti" dari Ratu Pakubuwana itu, Islam menjadi satu landasan utama bagi perumusan budaya Jawa. Tidak hanya hubungan dengan Ratu Kidul—dewi sakti asli pribumi serta istri supernatural dan sekaligus pelindung raja Jawa—mulai menghilang dalam teks-teks tersebut, tapi karya-karya itu juga menujukkan hasrat yang kuat untuk menjadikan Islam sebagai sebuah sumber inspirasi, dan sebagai sebuah paradigma kultural kerajaan Jawa (Ricklefs 1998: 90).

Tiga teks Jawa lahir di bawah ingkang ayasa-nya: Carita Iskandar (1729), Carita Yusuf (1730), dan Kitab Usulbiyah, yang kemungkinan besar ditulis pada masa yang sama dengan teks pertama dari dua teks yang baru disebutkan. Dalam teks-teks yang menjadi "kitab sakti" dari Ratu Pakubuwana itu, Islam menjadi satu landasan utama bagi perumusan budaya Jawa.

Konteks asing (non-Jawa) dari sejumlah kisah dalam teks-teks tersebut, seperti negeri-negeri di Timur Tengah, disesuaikan ke dalam bingkai suasana Jawa agar, sehingga teks tersebut bisa mengajarkan secara leluasa penguasa Jawa tentang etika perilaku yang berdasarkan Islam. Beberapa contoh dari *Kitab Usulbiyah* penting dihadirkan di sini. Gambaran teks tersebut tentang peristiwa hijrah Nabi dari Mekkah ke Madinah diberikan dalam suatu cara yang sangat mirip dengan suasana karaton Jawa. Di samping menggambarkan Madinah sebagai sebuah kota komersial, sebagaimana adanya, teks tersebut menyebutkan bahwa Madinah "adalah hutan belantara yang dihuni oleh binatang buas dan ular berbisa", yang mengingatkan pada *Babad Kraton* ketika menggambarkan berdirinya kerajaan Kartasura pada 1680 di hutan (*alas*) Wanakerta (Ricklefs: 1998: 78-9).

Oleh karena itu, seperti dunia Melayu yang telah dibahas dalam bab dua, teks tersebut di atas berupaya meletakkan Islam di jantung politik kerajaan di Jawa. Namun, harus ditekankan bahwa Islam yang disampaikan dalam teks-teks tersebut secara tegas bersifat Jawa. Ini juga bisa diidentifikasi dalam teks Jawa yang lain pada masa itu yang ditulis di bawah *ingkang ayasa* Ratu Pakubuwana, *Suluk Garwa Kencana* (1730). Seperti kitab Melayu *Taj us-Salatin* dan *al-Mawahib*, *Suluk* memberi penekanan yang kuat pada perumusan raja ideal dalam kaitan dengan ajaran sufi, seperti yang didefinisikan oleh konsep sufi "manusia sempurna" (*insan kamil*) (Ricklefs 1998: 122-3), sembari menekankan pentingnya syariah dalam praktik politik raja. Termasuk dalam rangkaian karya Ratu Pakubuwana adalah *Serat Cebolek* yang terkenal, di mana raja dianggap bertanggung jawab tidak hanya dalam urusan politik, tapi juga dalam bidang agama. Yang sangat penting, raja dihadirkan dalam teks tersebut sebagai Pembela Iman yang tugasnya, bersama-sama dengan ulama, adalah mengawal dunia dari bahaya dan untuk menegakkan syariah (Soebardi 1975: 41-2).

Selain yang telah disebutkan, peran penting Islam dalam budaya Jawa juga diwujudkan dalam pola hubungan para raja dengan pesantren, domain

Peran penting Islam dalam budaya Jawa juga diwujudkan dalam pola hubungan para raja dengan pesantren, domain para ulama. Dalam hal ini, para raja mempelopori pembangunan pesantren-pesantren di sejumlah daerah yang secara tradisional didesain untuk tujuan-tujuan keagamaan, yang disebut desa perdikan—desa-desa di bawah kekuasaan kerajaan yang diberi status khusus dalam fungsi-fungsi keagamaan dan dibebaskan dari pajak.[1]

para ulama. Dalam hal ini, para raja mempelopori pembangunan pesantren-pesantren di sejumlah daerah yang secara tradisional didesain untuk tujuan-tujuan keagamaan, yang disebut *desa perdikan*—desa-desa di bawah kekuasaan kerajaan yang diberi status khusus dalam fungsi-fungsi keagamaan dan dibebaskan dari pajak.[1] Seperti pengabdian sebuah "desa Hindu" pada masa pra-Islam di mana pemimpin agama dan ahli perbintangan (astrolog) bertanggung jawab dalam mengharmonisasikan tata-kosmos (Crawfurd 1820: II, 266), desa perdikan memiliki makna kultural dalam sistem dan budaya politik Jawa. Ia menjadi satu perhatian utama raja dalam menciptakan dan mengawal tata-negara (*njaga tata-tentreming pradja*), dalam mana agama memegang peran penting sebagai "sebuah cara vital bagi keseimbangan [harmoni antara makrokosmos dan mikrokosmos] dan karenanya harus dimasukkan sebagai sebuah tujuan pemerintahan" (Moertono 1968: 83).[2]

Desa perdikan membentuk komunitas-komunitas religius, di bawah kepemimpinan ulama, di mana ajaran Islam diterapkan dan aturan-aturan Islam dibuat. Dengan demikian, di desa perdikan inilah pesantren mula-mula didirikan.

Maka, seperti pada masa pra-Islam di zaman kerajaan Majapahit, para raja Mataram mengangkat ulama-ulama yang dikhususkan bagi desa-desa tertentu dengan tugas antara lain menjaga makam elite kerajaan dan kaum bangsawan, mengajarkan Islam, dan mengorganisasi berbagai kegiatan keagamaan di masjid-masjid desa. Di desa-desa tersebut, ulama memiliki wewenang untuk mengatur hampir semua aspek permasalahan desa, sampai ke tingkat di mana mereka bersikap layaknya pemilik desa yang hanya bertanggung jawab kepada raja Mataram. Desa perdikan membentuk komunitas-komunitas religius, di bawah kepemimpinan ulama, di mana ajaran Islam diterapkan dan aturan-aturan Islam dibuat. Dengan demikian, di desa perdikan inilah pesantren mula-mula didirikan. Fokkens (1886: 478-480) menjelaskan keberadaan desa itu secara detail, menyebut fakta bahwa pengajaran Islam di pesantren menjadi salah satu aspek terpenting dalam kehidupan masyarakat di desa tersebut.[3] Karenanya, desa perdikan dianggap berkontribusi pada proses Islamisasi masyarakat lokal (Fokkens 1886: 483; Steenbrink 1984: 169).

Pesantren Tegalsari adalah contoh yang bagus tentang kasus tersebut. Bertempat di wilayah yang sekarang disebut Madiun dan Ponorogo di Jawa Timur, Tegalsari secara resmi didirikan sebagai sebuah desa perdikan masa pemerintahan Pakubuwana II (1726 – 1749) di Kerajaan Mataram. Dekrit kerajaan dari Penghulu Ageng di Surakarta, Tapsir Anom Adiningrat (atas nama Raja Mataram) menyatakan bahwa Raja Kerajaan Mataram mengumumkan Tegalsari sebagai desa perdikan, dan mengangkat seorang ulama, Jahja dan dan dua saudaranya, Kasan Besari dan Moekibat, menjadi pemimpin desa tersebut. Di samping itu, dekrit kerajaan juga menyebutkan tugas-tugas utama pemegang jabatan antara lain menciptakan keteraturan sosial dalam kehidupan desa, mengajarkan Islam kepada masyarakat, dan mengatur penyelenggaraan tugas-tugas keagamaan, dan terlibat dalam persoalan-persoalan kemasyarakatan yang lain (Fokkens

1886: 489-497). Tugas-tugas inilah, khususnya yang berhubungan dengan pengajaran Islam, yang kemudian berkembang menjadi pengajaran yang terlembaga yang dikenal sebagai pesantren. Tegalsari kemudian menjadi sebuah pesantren terkenal di Jawa. Survei Belanda tentang pendidikan di Nusantara pada 1819 menyebut pentingnya Madiun dan Ponorogo, tempat Pesantren Tegalsari, sebagai salah satu pusat paling penting bagi pengajaran Islam di mana santri datang untuk belajar pengetahuan tinggi Islam (van der Chijs 1864: 218).

Pesantren Tegalsari adalah contoh yang bagus tentang kasus tersebut. Bertempat di wilayah yang sekarang disebut Madiun dan Ponorogo di Jawa Timur, Tegalsari secara resmi didirikan sebagai sebuah desa perdikan masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749) di Kerajaan Mataram.

Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan jika Pesantren Tegalsari menjadi tempat penting bagi pengajaran Islam untuk elite politik dan keluarga di Kerajaan Mataram. Pengalaman Raden Ngabehi Ranggawarsita (1802 – 1874) adalah satu contoh bagus dalam kaitan ini. Dilahirkan di Bulawarti, Surakarta, Ranggawarsita berasal dari keluarga Yasadipura, pujangga besar Kerajaan Mataram di Surakarta. Bagus Burham, nama kecilnya, tinggal di Surakarta sampai dia mencapai umum 12 tahun. Dia kemudian dikirim ke Pesantren Tegalsari untuk memperoleh pengajaran Islam di bawah ulama terkenal Kasan Besari. Setelah menguasai ajaran-ajaran Islam dan pengetahuan esoteris Jawa (kebatinan), Burham kemudian kembali ke istana Mataram pada 1819, menjadi asisten juru tulis. Setelah beberapa tahun mengabdi, selama pemerintahan Pakubuwana VII (1830 – 58), Burham mencapai puncak kariernya ketika dia diangkat sebagai kepala juru tulis (*panewu sadasa kadipaten anom*) pada 1826, dan kemudian diberi gelar Raden Ngabehi Ranggawarsita III, menggantikan ayahnya sebagai Ranggawarsita II (Simuh 1983: 38-40). Ranggawarsita tentunya bukan satu-satunya pujangga yang mempunyai pengalaman belajar di pesantren. Dia dalam hal ini mengikuti langkah kakeknya, Yasadipura I (wafat 1803), yang dilaporkan mempunyai pendidikan pesantren di Kedu, dan memang menjadi umum bagi priyayi muda seperti Ranggawarsita mempunyai pendidikan pesantren (Drewes 1974: 205).

Penyebaran pesantren di seantero Jawa: Banten, Bogor, Karawang, dan kabupaten-kabupaten Priangan di Jawa Barat; Tegal, Pekalongan, dan Rembang di Jawa Tengah; Gresik, Kedu, Surabaya, Pasuruan, dan Banyuwangi di Jawa Timur (van der Chijs 1864: 215-219). Sejumlah pesantren di daerah-daerah tersebut, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur, bertempat di desa perdikan. Karenanya, tidaklah mengejutkan bahwa lingkaran priyayi di istana memiliki hubungan dan kontak yang dekat dengan ulama di pesantren.

Tegalsari hanyalah satu contoh dari pendidikan Islam pesantren yang yang makin berkembang di Jawa. Survei Belanda yang disebut di atas mengkonfirmasi perkembangan tersebut. Ia memberi kita bukti kuat tentang penyebaran pesantren di seantero Jawa: Banten, Bogor, Karawang, dan kabupaten-kabupaten Priangan di Jawa Barat; Tegal, Pekalongan, dan Rembang di Jawa Tengah; Gresik, Kedu, Surabaya, Pasuruan, dan Banyuwangi di Jawa Timur (van der Chijs 1864: 215-219). Sejumlah pesantren di daerah-daerah tersebut, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur, bertempat di desa perdikan. Karenanya, tidaklah mengejutkan bahwa lingkaran priyayi di istana memiliki hubungan dan kontak yang dekat dengan ulama di pesantren. Setelah membaca *Serat Centini*, Soebardi (1971: 331-49) menunjukkan bahwa pengarang teks tersebut yang berasal dari lingkungan priyayi di istana Mataram akrab dengan pengalaman pendidikan Islam pesantren. Pengarang tersebut memotret Syekh

Among Raga, seorang priyayi Jawa, sebagai memiliki pengetahuan Islam yang luas dan mendalam, tampak dalam rujukannya kepada kitab-kitab utama dan terkenal dalam pendidikan pesantren.

Namun, harus dikatakan bahwa pengalaman Ranggawarsita di atas dan pelajaran dari *Serat Cebolek* menunjukkan bahwa pesantren telah ada di luar kerajaan. Dengan demikian, mereka membuktikan munculnya sebuah lanskap keagamaan baru setelah jatuhnya kerajaan-kerajaan maritim, dan berubahnya pusat pengajaran Islam dari istana ke pesantren di pedesaan Jawa. Melalui perkembangan ini, ulama mulai memasuki periode baru dalam perjalanan sejarahnya. Pesantren menggiring ulama menghadapi dan menjadi bagian masyarakat-masyarakat Muslim pedesaan, yang pada gilirannya yang berakibat pada terbentuknya diskursus keislaman yang berbeda dengan lingkungan kosmopolitan di kerajaan-kerajaan maritim di wilayah pesisir.

Jajat Burhanudin

Endnotes

1 *Desa Perdikan* (arti harfiahnya "desa yang dibebaskan dari kewajiban pajak atau upeti") datang dari tradisi politik Jawa pra-Islam, khususnya kerajaan Hindu-Budha di Majapahit, adalah tanah pemberian yang diberikan oleh para penguasa kepada para pemuka agama untuk tujuan keagamaan. Keberadaan *desa perdikan* berlanjut selama masa Islam di Kerajaan Mataram dengan fungsi yang hampir sama. Untuk pembahasan yang lebih rinci mengenai *desa perdikan*, lihat misalnya Schrieke (1919: 319-432): Fokkens (1886: 477-517); juga Steenbrink (1984: 165-172).

2 Sumber-sumber arsip istana Mataram Yogyakarta dari abad ke-18 menunjukkan bahwa urusan-urusan keagamaan merupakan salah satu perhatian utama para penguasa Jawa, seperti: pembayaran zakat oleh istana kepada sejumlah kelompok keagamaan, bantuan bagi para haji dari Jawa ke Mekkah, pemberian dana untuk memperbaiki masjid di wilayah kekuasaan kerajaan, dan memberikan sawah kepada sejumlah agamawan. Lihat Carey (1980: 170-176).

3 Dalam kasus ini, Fokkens melihat *desa perdikan* mencakup *desa pakoentjen* (desa yang bertanggungjawab menjaga makam para petinggi bangsawan dan keluarga kerajaan), dan *desa keputihan* (desa yang menjadi pusat komunitas keagamaan). Kedua jenis desa yang disebutkan tadi telah ada di Jawa, khususnya di masa Kerajaan Mataram, dan mempunyai kedudukan istimewa yang sama dengan yang digolongkan ke dalam *desa perdikan*.

BAB VI

Islam dan Transformasi Sosial Budaya Masyarakat Nusantara

"Kelompok-kelompok sosial baru terbentuk dengan harta kekayaan berupa modal bergerak. Elit-elit baru tidak lagi berada di tengah-tengah dataran pesawahan yang kaya tetapi di dekat laut yang menjadi sumber penghidupan mereka, di kota-kota pelabuhan dan perdagangan yang bakal menjadi pusat-pusat sebuah peradaban baru."
(Denys Lombars, 2005: 31-32)

"Menjadi Muslim membawa mereka memasuki komunitas Islam internasional, yaitu ummat, sebagai faktor penting dalam kehidupan ekonomi masyarakat Nusantara."
(Clark D. Neher, 1981: 15).

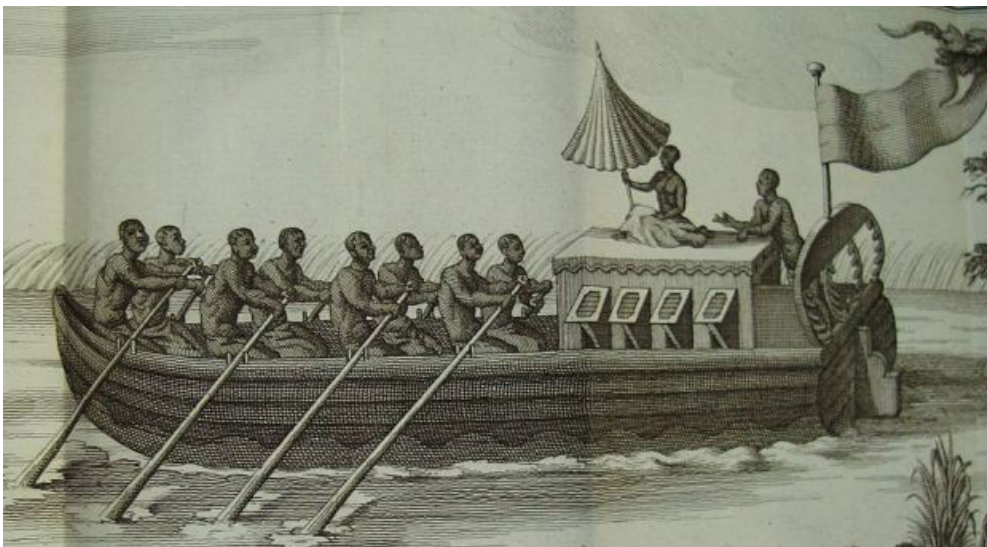
Islam sudah berusia empat belas abad di Indonesia sejak masuknya yang dibawa oleh individu-individu Muslim pada abad ke-7/8 kemudian menjadi komunitas-komunitas, membentuk masyarakat, mendirikan kesultanan, menghadapi kolonialisme Eropa hingga menjadi mayoritas yang telah berintegrasi menjadi identitas utama kebudayaan Indonesia modern. Simbol apakah yang menunjukkan bukti telah terjadinya integrasi ini? Tentu banyak representasi simbol yang bisa disebutkan dalam bidang politik, hukum, sosial budaya dan terutama agama. Menarik apa yang diamati Taufik Abdullah dan mari kita pinjam untuk melihat unifikasi Islam dan keindonesiaan yaitu Festival Istiqlal di Jakarta. Festival Istiqlal adalah pesta, karnaval dan pameran budaya Islam Nusantara yang sudah diselenggarakan dua kali, tahun 1991 dan 1995. Dua kali festival budaya akbar itu, selain secara kuantitatif sangat berhasil dengan pengunjungnya sangat banyak, juga, bagi Taufik, yang lebih penting adalah menunjukkan kenyataan sederhana yang sering dihiraukan, yaitu terintegrasikannya kebudayaan Indonesia dengan kebudayaan Islam. Untuk mendapatkan gambaran, kita ikuti penjelasannya tentang makna Festival Istiqlal ini:

Dengan Festival Istiqlal seakan-akan, Indonesia, khususnya, dan Asia Tenggara, umumnya, menuntut tempatnya yang sah dan terhomat dalam peta "Dunia Islam" yang selama ini berkisar pada wilayah Arab, Persia, Turki dan India. Dengan festival ini pula diperhatikan bahwa Islam bukanlah sekadar "lapisan tipis di permukaan" kebudayaan Indonesia, sebagaimana yang biasanya dikatakan oleh para Orientalis. Festival ini mengatakan pula bahwa dalam berbagai bentuk ekspresi kulturalnya Islam telah erat terintegrasi dalam kesadaran kultural penganutnya di tanah air kita. Berbagai perwujudan kultural, baik dalam berbagai corak ekspresi estetik, maupun yang merupakan pemikiran dan renungan telah diperhatikan dan didemostrasikan dalam Festival ini. Bentuk-bentuk arsitektur, dalam miniatur atau lukisan, kaligrafi dan mussaf Al-Qur'an, lukisan, ukiran, dan berbagai jenis seni rupa lainnya diperlihatkan. Bermacam *genre* musik, tari dan nyanyian, bahkan juga teater, dipertujukkan. Festival Istiqlal seakan-akan ingin mengatakan juga bahwa disamping tilawatil Qur'an adalah bentuk ekspresi estetik dalam kebudayaan Islam, dan, tak kurang pentingnya Festival ini juga merupakan wadah bagi terjadinya pertukaran fikiran tentang berbagai aspek kebudayaan Islam. Puncak dari semuanya adalah dibukanya *Bayt Al-Qur'an* dan Museum Istiqlal. Dengan museum dan "Rumah Kitab Suci" suasana dan pesan festival ingin diperabadikan. (2001: 146)

Bila Festival Istiqlal telah berfungsi sebagai ikon dan simbol integrasi keislaman dan keindonesiaan, yang ingin dikejar disini adalah pertanyaan selanjutnya yaitu bagaimana proses-proses integrasi ini terjadi dalam kanvas sejarah Nusantara. Ketika integrasi dua kebudayaan terjadi, sebelumnya tentu terdapat pergumulan-pergumulan yang intens antar dua kebudayaan itu, suatu jalinan resiprokal yang saling mempengaruhi, saling mewarnai dan saling melengkapi. Bagaimana hal itu berproses dalam sejarah? Ini tentu sebuah pembahasan yang menarik

sekaligus menantang. Dalam pergumulan historis, Islam telah menggantikan hegemoni Hindu Budha yang sebelumnya telah berakar kuat selama beradab-abad, maka sebuah hipotesis dapat dirumuskan bahwa Islam telah berfungsi menjadi kekuatan transformasi sosial budaya di Nusantara. Dalam ungkapan Goerge Coedès (1975: 253) dikatakan, "interupsi Islam telah memotong hubungan-hubungan spiritual antara Hindu Asia Tenggara dengan Brahma India dan membunyikan lonceng kematian kebudayaan India di Nusantara."

Interupsi Islam atas Hindu Budha di Nusantara berproses dalam belantara historis yang luas, kompleks dan berlangsung lama. Melacak proses-proses interupsi itu adalah sebuah pengembaraan yang mengasyikkan untuk mencari jawaban-jawaban yang kita pertanyakan. Pintu gerbangnya tentu saja adalah catatan-catatan, naskah-naskah dan dokumen-dokumen yang berfungsi sebagai kesaksian dan penuntun yang menghubungkan kita dengan masa silam seperti dipatrikan oleh Charles Victor Langlois dan Charles Seignobon (1989: 17): *"The historian works with documents … There is no substitute for documents: no documents, no history."* Namun, karena catatan-catatan peristiwa yang didapatkan dari dokumen sifatnya terbatas, masa silam tak pernah utuh menggambarkan dirinya. Lain kata, sumber sejarah tak akan pernah lengkap menghadirkan masa silam ke masa kini. "Ratusan, ribuan, jutaan halaman ukuran surat kabar tiap-tiap hari disiarkan," kata R. Mohammad Ali, "tapi belum juga seluruh kejadian-peristiwa di alam manusia dapat dilukiskan" (1962: 15). Maka, rekonstruksi masa silam bukanlah sesuatu yang sudah selesai. Masih selalu terdapat ruang-ruang kosong untuk temuan-temuan baru dan konklusi-konklusi yang mungkin berubah dari penelitian-penelitian kontemporer. Demikian pun menyangkut transformasi Islam di Nusantara.

Interupsi Islam atas Hindu Budha di Nusantara berproses dalam belantara historis yang luas, kompleks dan berlangsung lama. Pintu gerbangnya tentu saja adalah catatan-catatan, naskah-naskah dan dokumen-dokumen yang berfungsi sebagai kesaksian dan penuntun yang menghubungkan kita dengan masa silam. Rekonstruksi masa silam bukanlah sesuatu yang sudah selesai. Masih selalu terdapat ruang-ruang kosong untuk temuan-temuan baru dan konklusi-konklusi yang mungkin berubah dari penelitian-penelitian kontemporer.

Ilustrasi penggambaran perahu Jawa pada abad ke-18.
Sumber: Koleksi Abdul Hadi

Banyak bukti, berkembangnya Islam di Nusantara telah memainkan peranan penting dalam mendorong perubahan-perubahan mendasar masyarakat baik dalam kesadaran teologis, kehidupan keagamaan, tradisi intelektual, identitas sosial budaya, politik, ekonomi dan seterusnya. Proses-proses pertemuan, relasi dan akulturasi yang berkembang selama beberapa abad pada gilirannya memberikan warna keislaman yang kuat dalam konfigurasi keindonesiaan. Sejak abad ke-18, Islam praktis telah menjadi identitas utama keindonesiaan bahkan menjadikannya sebagai bangsa Muslim terbesar di dunia. Tentu, sebuah prestasi yang luar biasa mengingat jarak geografis antara Arab Saudi sebagai pusat diaspora dan Asia Tenggara sebagai kawasan peripheral dunia Islam sangat jauh dengan mengandalkan laut sebagai media transportasi dan kanvas Islamisasi. Transportasi laut di sepanjang jalur Islamisasi sangat bersandar pada angin sebagai kemurahan alam bagi penyebaran Islam ke berbagai wilayah hingga ke tempat yang terjauh. Laut, pelayaran dan angin tentu hanya sebagai media, sementara penggerak utamanya adalah ajaran tauhid. Di Mekkah, pada masa-masa awal kelahiran Islam, tauhid telah mentransformasikan kesadaran rendah manusia dari penyembah benda *(berhala)* menjadi penyembah Tuhan Pencipta Alam, dari masyarakat *jahiliyah* menjadi masyarakat yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan, menghargai kehidupan dan mendorong kemajuan. Semangat tauhid telah menggerakkan Islam keluar jazirah Arab dan menyebar ke berbagai pelosok bumi.

Transformasi yang dilakukan Islam dapat diidentifikasi dari dua hal, yaitu energi penggerak dan produk budaya yang dihasilkannya. Energi penggerak terdapat pada tiga unsur utama Islam yaitu doktrin tauhid, kitab suci Al-Qur'an dan tuntunan Nabi SAW. Ketiga unsur utama itu kemudian menghasilkan produk-produk budayanya: ajaran tauhid melahirkan konsep ummat dan kemanusiaan universal, Al-Qur'an melahirkan gerakan-gerakan pemikiran, tradisi keilmuan, aliran-aliran teologis, perubahan sosial, institusi-institusi keagamaan, seni dan sastra, gerakan dakwah ekonomi dan pendidikan. Sedangkan tuntunan Nabi melahirkan ajaran moral, keragaman tasawuf dan gerakan tarekat serta madzhab fiqh. Ketika semua produk budaya Islam ini berkembang di Nusantara dan bertemu dengan realitas keindonesiaan terbentuklah apa yang kita sebut kebudayaan Islam Indonesia.

Transformasi yang dilakukan Islam dapat diidentifikasi dari dua hal, yaitu energi penggerak dan produk budaya yang dihasilkannya. Energi penggerak terdapat pada tiga unsur utama Islam yaitu doktrin tauhid, kitab suci Al-Qur'an dan tuntunan Nabi SAW. Doktrin tauhid sebagai prinsip permurnian kesadaran teologis manusia, Al-Qur'an sebagai pedoman *(guide)* arah peradaban, perilaku Nabi sebagai tuntunan moral *(uswah hasanah)*. Ketiga unsur utama itu kemudian menghasilkan produk-produk budayanya: ajaran tauhid melahirkan konsep *ummat* dan kemanusiaan universal, Al-Qur'an melahirkan gerakan-gerakan pemikiran, tradisi keilmuan, aliran-aliran teologis, perubahan sosial, institusi-institusi keagamaan, seni dan sastra, gerakan dakwah ekonomi dan pendidikan. Sedangkan tuntunan Nabi melahirkan ajaran moral, keragaman tasawuf dan gerakan tarekat serta madzhab *fiqh*. Ketika semua produk budaya Islam ini berkembang di Nusantara dan bertemu dengan realitas keindonesiaan terbentuklah apa yang kita sebut *kebudayaan Islam Indonesia*.

Sebagai hasil dari transformasi sejarah yang panjang dan melelahkan, kebudayaan Islam Indonesia adalah sebuah entitas yang harus diidentifikasi dan dilihat sebagai bagian utama dari bangunan keindonesiaan. Kebudayaan Islam Indonesia harus ditunjukkan eksistensinya, dijelaskman posisi dan pengaruhnya dalam konfigurasi budaya dan arsitektur keindonesiaan. Keputusan ini dinyatakan sebagai bentuk pertanggungjawaban kultural dan moral intelektual kaum Muslim pada enam pihak: (1) pada generasi pendahulu sebagai apresiasi, (2) pada generasi kini sebagai konfirmasi, (3) pada generasi mendatang sebagai

bukti, (4) pada bangsa Indonesia sebagai konservasi, (5) pada dunia sebagai eksibisi, dan (6) kepada Tuhan sebagai testimoni. Inilah signifikansi enam jilid buku *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia* ini karena "kebudayaan Islam" seringkali difahami secara samar-samar bahkan dinegasikan eksistensinya oleh kelompok yang menutup mata akan pengaruh Islam termasuk oleh kaum modernis yang melihat Islam lebih sebagai otentisitas ajaran bukan sebagai kultur yang hidup di masyarakat.[1]

Pertarungan Transformasi

Sejarah Islam di Nusantara bisa dilihat dari berbagai perspektif. Tapi yang paling menarik adalah melihatnya sebagai kanvas pertarungan transformasi dimana peradaban-peradaban besar dunia datang silih berganti dan saling berebut pengaruh didalamnya. Sejak awal sejarahnya, pengaruh India telah menancapkan hegemoninya berabad-abad[2] kemudian disusul kedatangan Cina, Islam dan Barat yang datang untuk kepentingan politik, ekonomi dan penyebaran agama.[3] Maka, muncullah beberapa pemenang yang produk historisnya menjadi warna Indonesia modern. Politik dimenangkan oleh Barat dengan sistem demokrasi yang dianut oleh mayoritas negara-negara Asia Tenggara,[4] ekonomi dimenangkan oleh etnis Cina dengan fakta bahwa modal kapital atau kekuatan ekonomi berada pada kelompok minoritas Tionghoa,[5] dan agama dimenangkan oleh Islam dengan kenyataan sejak abad ke-18, mayoritas penduduk Nusantara sudah memeluk Islam yang kini telah membuatnya sebagai kawasan Islam terbesar di muka bumi. Karena kontes peradaban tersebut, indianisasi, cinaisasi, Islamisasi dan baratisasi (westernisasi) kemudian dikenal sebagai proses-proses yang tak terpisahkan *(inseperable)* dari sejarah Nusantara.

Gambar relief terakota berparas India merupakan bukti adanya interaksi India dengan Mataram di Jawa.
Sumber: 700 Tahun Majapahit, Sebuah Bunga Rampai, 2012.

Pada masa-masa awal, yaitu abad pertama hingga abad ketiga belas, peradaban India menancapkan akar pengaruhnya yang kuat di Nusantara dengan beberapa kerajaan besarnya seperti Sriwijaya di Sumatra, Tarumanegara dan Pajajaran di Sunda serta Majapahit di Jawa. Diluar itu, banyak sekali

kerajaan-kerajaan kecil yang bercorak Hindu dan berafiliasi kepada kerajaan-kerajaan besar. Semua kerajaan itu mengalami indianisasi *(Indianized states)* bukan hanya secara politik tapi juga hampir dalam semua aspek kehidupannya.[6] Sangat menarik, Islam kemudian datang ke kawasan ini, menyebarkan pengaruh dan merebut hati masyarakat penduduk dan menggantikan peradaban Hindu yang sudah berakar kuat.

Para pembawanya yang berstatus saudagar dan sufi, bukan penguasa politik, membuat watak Islamisasi bersifat damai. Tesis sufi-pedagang sebagai penyebar Islam ini masuk akal karena dihubungkan dengan situasi dunia pada abad ke-13 dimana dinasti Islam sedang mengalami kemunduran dengan jatuhnya Bahgdad oleh pasukan Hulagu Khan dari Bangsa Mongol pada tahun 1258. Menurut Anthony H. Johns, pada periode ini, dunia Islam sedang didominasi oleh faham tasawuf dan para sufi menyebar ke berbagai negara termasuk ke Nusantara untuk menyebarkan Islam.[7] Bersandar pada analisis Gibb, Johns menjelaskan peranan para sufi ini bahwa sesudah direbutnya khalifah, tugas untuk memelihara Islam dan menyebarkannya beralih pada para sufi bersama para pengikutnya. Gerakan tarekat kaum sufi pun lambat laut semakin mantap dan menyebar ke wilayah-wilayah yang lebih luas. Usaha ini adalah meneruskan apa yang sudah dilakukan oleh kekhalifahan yang berada di Arab, Persia dan Turki setelah mereka mengalami perpecahan. Melalui perjalanan para guru-guru sufi dan murid-muridnya ke kawasan-kawasan Islam, mereka pun membawa ide-ide ke berbagai wilayah kebudayaan dan bahasa. Maka, dikenallah perjalanan Ibn al-'Arabi dan Al-Jili, Illumi-India atau perjalanan dari Jawa-Malaka seperti dikisahkan dalam *Sejarah Melayu*, *Babad Tanah Jawi,* juga perjalanan tokoh-tokoh mistik Semutara seperti Hamzah Fansuri dan 'Abd al-Rauf Singkel. Bukti-bukti peranan mereka sangat banyak. Sebagiannya Johns menjelaskan, tarekat Qadiriyah yang didirikan di Baghdad oleh 'Abd al-Qadir Jailani (w. 1166), memiliki cabang-cabangnya bukan saja di Indonesia tapi juga di Yaman, Mesir, Sudan, India dan Anatolia. Tarekat Naqsyabandiyah yang didirikan di Turkistan oleh Baha al-Din (w. 1388) terdapat cabang-cabangnya di Cina, Kazan, Turki, India. Tarekat Syattariyah yang berpusat di Mekkah didirikan oleh Abdullah Syattar (w. 1415) berkembang juga di India dan Indonesia. Abd al-Rauf Singkel belajar tarekat ini kepada Ahmad Qushashi dan Burhan al-Din Mulla Ibrahim dan memperoleh ijazan untuk mendirikan cabangnya di Indonesia yang meluas sangat cepat di Jawa. (1987: 88-89)

Tarekat Naqsyabandiyah yang didirikan di Turkistan oleh Baha al-Din (w. 1388) terdapat cabang-cabangnya di Cina, Kazan, Turki, India. Tarekat Syattariyah yang berpusat di Mekkah didirikan oleh Abdullah Syattar (w. 1415) berkembang juga di India dan Indonesia

Atas peranan para sufi inilah, pada masa-masa awal, Islam disebarkan di Nusantara melalui pendekatan kultural yaitu kegiatan perdagangan, dakwah, pendidikan, seni dan perkawinan dengan penduduk lokal.

Setelah berdirinya institusi-institusi politik berupa kerajaan-kerajaan atau kesultanan Islam, barulah pendekatan struktural politik muncul mengambil peranan. Pendekatan struktural dilakukan melalui seruan dan ajakan kepada raja-raja dan istana yang belum memeluk Islam dan kerjasama politik antar kerajaan,

yang dalam beberapa momen historis tidak terhindarkan ada yang berakhir dengan peperangan antara kerajaan-kerajaan Islam dengan kerajaan-kerajaan Hindu: Demak dengan Majapahit, Cirebon dengan Pajajaran, Mataram dengan Surabaya, Kediri, Sukadana, Banjarmasin dan lainnya, Gowa-Tallo dengan kerajaan-kerajaan sekitarnya. Hampir semua peperangan ini konteksnya adalah politik yaitu penyatuan kekuatan politik pribumi dalam rangka menghadang kekuatan baru yang sedang meluas di Nusantara yaitu Portugis dan Belanda.

Atas peranan para sufi inilah, pada masa-masa awal, Islam disebarkan di Nusantara melalui pendekatan kultural yaitu kegiatan perdagangan, dakwah, pendidikan, seni dan perkawinan dengan penduduk lokal. Setelah berdirinya institusi-institusi politik berupa kerajaan-kerajaan atau kesultanan Islam, barulah pendekatan struktural politik muncul mengambil peranan.

Dalam banyak hal, Islamisasi sesungguhnya merupakan sebuah fenomena transformasi psikologis dan sosial yang terjadi di kalangan istana dan lapisan masyarakat di Nusantara secara keseluruhan. Islam memasuki kedua lapisan masyarakat ini. Di level atas, para penguasa politik memegang peranan penting dalam akselerasi penyebaran Islam. Masuknya Islam ke sebuah komunitas masyarakat di Nusantara banyak diprakasi dan diinisiasi oleh kelompok elit penguasa yang kemudian diikuti oleh rakyatnya. Dengan demikian, Islamisasi berlangsung efektif karena kedudukan dan peranan raja dan istana sangat sentral dihadapan rakyatnya. Di lapisan masyarakat, Islam berkembang melalui akulturasi budaya, seni dan perkawinan. Dalam kenyataannya, kedua metode tidak dapat dipisahkan karena kedua pendekatan ini juga terjadi pada kedua lapisan masyarakat tersebut. Untuk melihat islamisasi sebagai proses-proses transformasi, perlu dijelaskan terlebih dahulu fenomena Islamisasi secara umum di Nusantara.

Islamisasi dan Transformasi Nusantara

Diantara peristiwa-peristiwa sangat penting dan menarik dalam sejarah Nusantara adalah gelombang Islamisasi yang hingga kini masih menyimpan kekaguman sekaligus rasa kepenasaran *(curiosity)* para sejarawan, terutama para sejarawan Barat. Hingga kini, kuriositas sejarah ini belum hilang dari memori kolektif sejarawan. Islamisasi dipandang sebuah sukses besar terutama bila dilihat dari aspek geografis yaitu jarak yang sangat jauh dari pusat Islamnya di Timur Tengah. Jarak yang jauh ini cukup mengherankan bila dilihat dari konteks tradisional saat itu dimana alat transportasi masih sangat sederhana dan tidak ada organisasi yang kuat yang mengorganisir penyebaran Islam.[8] Keheranan itu semakin menguat mengingat Islamisasi masa klasik mampu menggeser kebudayaan Hindu India yang sudah berakar ratusan tahun dalam endapan kultur, tradisi dan keyakinan masyarakat pribumi Nusantara. Padahal, seperti

dikatakan George Coedès, ahli Asia Tenggara klasik, ekspansi kebudayaan India ke Asia Tenggara adalah *"one of the outstanding events in the history of the world, one which has determined the destiny of a good portion of mankind."*[9]

Walaupun kompromi-kompromi dengan kepercayaan lama masih berlangsung selama periode Islamisasi, Islam telah secara drastis menggantikan kebudayaan Hindu India yang sudah berakar kuat di Nusantara. Masih adanya kompromi dengan kebudayaan lama ini menimbulkan perdebatan diantara para sejarawan tentang apa yang sesungguhnya terjadi di Nusantara. Apakah masyarakat Nusantara benar-benar melakukan "konversi" atau hanya "adhesi"? Menurut Anthony Reid, ketimbang "konversi" yaitu perpindahan agama kepada Islam atau Kristen, yang sebenarnya terjadi adalah "adhesi" (kelekatan) berdasarkan kenyataan bahwa yang mereka lakukan hanyalah konfesi (membaca kalimat syahadat) dan tidak sepenuhnya meninggalkan kepercayaan dan ritual-ritual animistik dan samanistik sebelumnya. Setelah masyarakat Nusantara melakukan "konversi agama" mereka masih tetap sebagai Muslim nominal.[10]

Terlepas dari persoalan itu, sejak abad ke-15 ketika penyebaran telah menyentuh seluruh kepulauan Nusantara, Islam kemudian muncul menjadi agama yang paling penting di Asia Tenggara dan mengubur puing-puing kebudayaan India ke sudut-sudut sejarah.[11] Islam seperti dikatakan Hall, "memberikan interupsi tiba-tiba" (*conveys of a sudden break*) dalam sejarah Hinduisme.[12] "Dewa-dewa lama Hindu-Buddha dilupakan, dan menjadi Jawa mulai berarti menjadi Muslim," kata Robert Jay ketika dia menggambarkan suksesnya Islamisasi di Jawa.[13] Pendek kata, "interupsi Islam dan penyebarannya," seperti dicatat Coedès, telah "memotong hubungan-hubungan spritual"[14] antara Hindu Asia Tenggara dengan Brahma India dan "membunyikan lonceng kematian kebudayaan India di Nusantara."[15]

Menurut Anthony Reid, ketimbang "konversi" yaitu perpindahan agama kepada Islam atau Kristen, yang sebenarnya terjadi adalah "adhesi" (kelekatan) berdasarkan kenyataan bahwa yang mereka lakukan hanyalah konfesi (membaca kalimat syahadat) dan tidak sepenuhnya meninggalkan kepercayaan dan ritual-ritual animistik dan samanistik sebelumnya. Setelah masyarakat Nusantara melakukan "konversi agama" mereka masih tetap sebagai Muslim nominal.[10]

Dengan demikian, selain menarik, melacak proses-proses Islamisasi di Nusantara sangatlah penting mengingat bahwa Islam, setelah periode konversi atau *"religious revolution"* dalam istilah Reid, telah menjadi kata kunci untuk memahami perubahan-perubahan sosio-politik di kawasan Asia Tenggara sejak saat itu. Pelacakan ini berangkat dari sebuah pertanyaan historis, apakah yang menyebabkan penduduk pribumi Nusantara begitu mudah melakukan konversi agama kepada Islam? Kekuatan apakah yang paling besar memberikan kontribusi bagi proses Islamisasi? Mengapa tidak kepada Kristen? Bila ada konversi kepada Kristen mengapa tidak semasif kepada Islam? Pertanyaan mendasar ini telah mengundang beragam spekulasi. Schrieke mencoba menjawab pertanyaan ini dengan mengajukan sebuah teori tentang persaingan antara Islam dan Kristen dalam memperebutkan pengikutnya di Nusantara yang ia sebut sebagai *"race theory"* (teori balapan). Schrieke mengatakan, tidak mungkin memahami penyebaran Islam di Nusantara bila tidak memperhitungkan konflik, persaingan dan permusuhan antara orang-orang Islam dengan bangsa Portugis.[16]

Teori ini memicu polemik di kalangan sejarawan. Al-Attas menolak anggapan balapan antara Islam dan Kristen telah memacu akselerasi Islamisasi karena Islam datang jauh lebih awal dari orang-orang Eropa (Kristen). Ia mengatakan Islam masuk ke Nusantara sejak abad ke-7. Jadi, bagaimana mungkin terjadi balapan? Berbeda dengan Al-Attas, teori ini dibenarkan Reid dan Azra bahwa percepatan Islamisasi terutama abad ke-16 memang didorong oleh adanya persaingan antara Islami dan Kristen. Reid mengatakan "yang terjadi sejak paruh abad ke-15 dan ke-17 adalah semakin menguatnya polarisasi dan eksklusifisme agama khususnya antara kaum Muslimin dan Kristiani. Peningkatan polarisasi yang lebih tajam di antara penganut kedua agama ini pada dasarnya disebabkan oleh 'balapan di antara mereka' untuk mendapatkan para pemeluk baru... pada abad ke-16, sejumlah besar orang, baik di perkotaan maupun pedesaan dengan jelas berpindah agama, masuk Islam, dan selanjutnya mengidentifikasi diri mereka sebagai bagian integral dari komunitas Islam internasional."[17]

Schrieke mengajukan sebuah teori tentang persaingan antara Islam dan Kristen dalam memperebutkan pengikutnya di Nusantara yang ia sebut sebagai "race theory" (teori balapan). Schrieke mengatakan, tidak mungkin memahami penyebaran Islam di Nusantara bila tidak memperhitungkan konflik, persaingan dan permusuhan antara orang-orang Islam dengan bangsa Portugis.[16]

Balapan Islam-Kristen dalam memperebutkan pengikutnya di Nusantara sesungguhnya memang terjadi tetapi itu pada periode kolonialisasi Eropa terutama ketika mereka meluaskan pengaruhnya melalui VOC. Balapan itu berlangsung dengan berbasis pada dua kekuatan masing-masing yang berbeda: *doctrinal power* yaitu kekuatan doktrin yang mengandalkan ajaran dan penyadaran di satu pihak dan *capital power* yang mengandalkan kekuatan modal berupa uang dan materi di pihak lain yang banyak diiringi dengan paksaan dan kekerasan. Kekuatan doktrin dan penyadaran diperankan oleh Islam.[18] Sepanjang sejarahnya, kekuatan doktrin Islam telah menjadi watak Islamisasi di seluruh dunia. Di sisi lain, kekuatan modal yaitu pembiayaan misi dimainkan oleh Kristen melalui kolonialisasi. Karena modal tidak menciptakan kesadaran atau tidak bisa menembus sanubari penduduk pribumi, maka paksaan dan kekerasan sering mengiringi penyebaran agama Kristen. Kristenisasi yang diperankan oleh aktor-aktor kolonial dengan kekuatan modal, politik dan ekonomi adalah misi terang Portugis, Spanyol dan Belanda dibalik proyek kolonialisasinya. Untuk menjalankan misi ini, pemerintah Belanda mewajibkan program Kristenisasi di seluruh wilayah Hindia-Timur. "Pada tahun 1602, VOC diwajibkan menyebarkan agama Kristen, VOC tidak memikirkan cara lain selain meniru Portugis dan Spanyol, yaitu cara paksa. Pada tahun 1661 ibadah umum agama Islam yaitu melaksanakan haji ke Makkah, dilarang oleh VOC. Cara paksa semacam ini oleh Kernkamp dipujinya sebagai *energic*."[19] VOC pun mengeluarkan biaya dan memberikan dukungan finansial pada sekolah-sekolah misionaris Kristen dan memberikan dana jauh melebihi dari jumlah sekolahnya sendiri.[20] Dua pendekatan ini telah menunjukkan dua hasil yang berbeda. Melalui kesadaran, Islam masuk ke dalam jantung kalbu penduduk pribumi dan diterima secara luas. Kehadirannya dirasakan sebagai jalan keselamatan dan menjadi jati diri identitas mereka menggantikan kepercayaan lama. Ketika Islam telah menjadi kesadaran penduduk dan berfungsi menjadi identitas psikologis dan sosial mereka, kehadiran Kristen Eropa dianggap sebagai orang asing *(kafir)*

Balapan Islam-Kristen pada periode kolonialisasi Eropa terutama ketika mereka meluaskan pengaruhnya melalui VOC. Balapan itu berlangsung dengan berbasis pada dua kekuatan masing-masing yang berbeda: doctrinal power yaitu kekuatan doktrin yang mengandalkan ajaran dan penyadaran di satu pihak dan capital power yang mengandalkan kekuatan modal berupa uang dan materi di pihak lain yang banyak diiringi dengan paksaan dan kekerasan. Kekuatan doktrin dan penyadaran diperankan oleh Islam.[18]

yang tidak bisa diterima, apalagi mereka datang melalui penjajahan.[21] Akhirnya, modal dan kekerasan sering menjadi cara mereka menyebarkan agamanya seperti dilakukan Portugis dan Belanda.

Berbeda dengan teori balapan Schrieke yang melihat faktor eksternal pada penyebaran agama, Soebardi menjelaskan dimensi ajaran Islam sebagai faktor penting yang menyebabkan mereka meninggalkan agama lamanya. Aspek sosial Islam, kemudahan praktek ritual agama, kemudahan cara masuk Islam atau proses menjadi Muslim serta persamaan derajat manusia dihadapan Tuhan, menurut Soebardi, menyebabkan tertariknya masyarakat berpindah agama kepada Islam.[22] Sambil membenarkan teori balapan Schrieke, Reid mengajukan tesisnya sendiri tentang islamisasi. Ia mengemukakan tujuh daya tarik konversi *(seven attractions of conversion)* kepada Islam sebagai agama baru yang ia temukan di kalangan penduduk pribumi: (1) *portability* (kemudahan atau kepraktisan), (2) *association with wealth* (harapan akan kemakmuran ekonomi), (3) *military success* (sukses tentara Islam), (4) *writing* (kekuatan tradisi menulis), (5) *memorization* (kekuatan menghafal kitab suci), (6) *healing* (kemampuan menyembuhkan penyakit oleh para sufi/ulama), dan (7) *a predictable moral universe* (ajaran moral universal).[23] Sardesai menyebutkan aspek-aspek sosiologis dari konversi seperti pakaian, peranan madzhab Syafi'i, pengaruh raja yang sudah masuk Islam, perkawinan, persaingan perdagangan, kedatangan Kristen dan peranan yang dilakukan para sufi. Semua ini, kata Sardesai, merupakan alasan-alasan penduduk Nusantara menerima kehadiran Islam dan menganut agama tersebut.[24]

Gambar galangan kapal di pulau Onrust, sempat dijadikan tempat karantina para haji yang akan berangkat dan kembali dari Mekkah.

Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam. 2011

Melengkapi yang lain, Coedès menyoroti Hinduisme sebagai faktor pelancar islamisasi. Ia mengatakan aristokrasi Hinduisme yang terstrukturkan dalam sistem kasta yang didesain hanya untuk kalangan elit "menjelaskan cepatnya masyarakat mengadopsi Sanghalese Buddhisme dan Islam."[25] Dalam Islam mereka menemukan egalitarianisme demokratis yang memungkinkan semua individu mendapat derajat yang tinggi di mata Tuhan dimana status tidak didasarkan pada keturunan melainkan perbuatan. Serupa dengan Coedès, Jay melihat aspek komparasi Hindu dan Islam tetapi lebih pada aspek mistiknya sebagai faktor penting terjadinya konversi masuk Islam.[26] Warna sufisme Islam yang dibawa para sufi bertemu dengan ajaran-ajaran mistik Hindu yang dipraktekkan masyarakat pribumi sehingga memudahkan jalan bagi pemahaman mereka pada agama baru tersebut.

Coedès menyoroti warna sufisme Islam yang dibawa para sufi bertemu dengan ajaran-ajaran mistik Hindu yang dipraktekkan masyarakat pribumi sehingga memudahkan jalan bagi pemahaman mereka pada agama baru tersebut.

Faktor Psikososial

Menyangkut hubungan Islamisasi dengan transformasi sosial budaya, ada aspek lain yang kurang mendapat perhatian dan penekanan yaitu faktor psikologis-sosial sebagai pendorong suksesnya Islamisasi di Nusantara. Faktor psikologis-sosial adalah fenomena dimana penduduk pribumi menghayati situasi dan menyerap lingkungan secara psikologis yang kemudian mendorong mereka melakukan sebuah keputusan penting yaitu konversi agama kepada Islam sebagai tranformasi identitas. Dalam pandangan psiko-sosial, sejarah Nusantara bukanlah persepsi orang luar,[27] konstruksi sejarawan atau catatan penguasa dan kelompok-kelompok dominan melainkan sebuah perspektif pribumi (*view from within)* dari fenomena sosial sehari-hari terutama yang diperankan para pedagang. "Pedagang-pedagang Asia sebagai penggerak sejarah," kata Lombard, "memang kurang sekali digambarkan" dan "kurang diakui."[28] Dengan demikian, perspektif psiko-sosial adalah pendekatan Indonesia-sentris dalam penulisan sejarah Nusantara sebagaimana telah dirintis oleh para sejarawan sejak tahun 1970-an.[29]

Fenomena sosial yang mendominasi panggung sejarah Nusantara pada abad ke-15 – 16 adalah jaringan perdagangan internasional yang bercorak kosmopolit. Perdagangan Nusantara memiliki jalur-jalur yang menghubungkan rute-rute laut antara Cina (pasar internasional terbesar sepanjang sejarah) dan kantong-kantong penduduk di India, Timur Tengah, Eropa dan Asia Tenggara *(below*

Faktor psikologis-sosial sebagai pendorong suksesnya Islamisasi di Nusantara, adalah fenomena dimana penduduk pribumi menghayati situasi dan menyerap lingkungan secara psikologis yang kemudian mendorong mereka melakukan sebuah keputusan penting yaitu konversi agama kepada Islam sebagai tranformasi identitas.

the winds). Produk-produknya seperti cengkeh, pala, lada, kayu dan lain-lain, kata Anthony Reid, menemukan pasar dunianya di Roma dan kota-kota Eropa.[30] Di Malaka, Ricklefs menggambarkan, perdagangan Indonesia dihubungkan dengan jalur-jalur yang membentang ke barat hingga ke Siam, Pegu, India, Persia, Arabia, Syria, Afrika Timur, dan Laut Tengah. Sedangkan ke timur adalah ke Cina dan Jepang. Ini mungkin adalah sistem perdagangan terbesar di dunia saat itu, sedangkan Gujarat di India dan Malaka di Nusantara adalah dua tempat transaksinya yang paling penting.[31] Rempah-rempah hasil olahan masyarakat Nusantara seperti lada, palawija, beras, cengkeh, tekstil, kapas, kayu, sutra, emas, batu permata, rotan dan lain-lain adalah produk-produk yang paling berharga dalam aktifitas perdagangan ini.

Dilatarbelakangi situasi perdagangan yang sangat ramai seperti itu, konsekuensinya, motif ekonomi kemudian diasumsikan sebagai salah satu alasan kuat masyarakat Nusantara berbondong-bondong memasuki Islam,[32] karena saat itu para pedagang Muslim dan Cina adalah juragan-juragan yang menguasai jalur perdagangan dan menunjukkan kemakmuran hidup jauh di atas penduduk pribumi.[33] Walaupun faktor material ini masuk akal terbersit sebagai salah satu dorongan dan terbukti bahwa penduduk Muslim yang melakukan aktivitas perdagangan mengalami peningkatan status ekonomi, faktor keuntungan ekonomi sebenarnya hanyalah sebuah batu loncatan *(stepping stone)* atau 'langkah antara' untuk memasuki sesuatu yang lebih bermakna dalam konversi agama. "*There is something beyond material gains!*" Lain kata, lebih dari sekadar motivasi ekonomi, faktor-faktor psikologis sosial yaitu penghayatan masyarakat pribumi atas situasi perdagangan internasional yang melingkungi kehidupan sosialnya telah melahirkan imajinasi, harapan-harapan tentang masa depan dan identitas baru. Pada gilirannya, aspek-aspek tersebut berperan lebih kuat dalam mempengaruhi penduduk memasuki Islam dan memberikan kontribusi penting kepada percepatan Islamisasi. Dengan demikian, menjadi Muslim bukan hanya berarti memperoleh kemajuan ekonomi atau meningkatnya kesejahteraan hidup melainkan juga menjadi warga dunia *(world citizenry)*. Dengan menjadi Muslim, ungkap Neher, "membawa mereka memasuki komunitas Islam internasional, yaitu ummat, sebagai faktor penting dalam kehidupan ekonomi masyarakat Nusantara. Perasaan komunitas *(sense of community)* dan kepercayaan diantara para pedagang Muslim memperluas kesempatan-kesempatan entrepreunership mereka."[34] Mengomentari hasil studi Robert Jay tentang bagaimana masyarakat petani Jawa telah memasuki Islam bukan sakadar untuk tujuan ekonomi, Benda berkata: "Dr. Jay membuktikan bahwa Islam bukan hanya merupakan kekuatan dinamik dalam sejarah petani Jawa, bahkan merupakan faktor yang sangat menentukan bagi petani pada umumnya."[35]

Perspektif psiko-sosial berusaha menangkap *setting* psiko-sosial politik konversi agama dengan masuk ke dalam relung jiwa dan dunia pandang masyarakat pribumi yang mengalami transformasi identitas seperti dirasakan oleh berbagai lapisan penduduk pribumi Nusantara baik para pedagang maupun kelompok

elit penguasa (raja-raja) serta kalangan istana. Perspektif psikologis akan memperkaya analisis dan melengkapi teori yang sudah dikemukakan oleh para sejarawan tentang motivasi-motivasi konversi masyarakat Nusantara. Faktor penghayatan penduduk sebagai "*view from within*" ini relatif belum banyak diungkapkan karena dalam melakukan rekonstruksinya, sejarawan tidak membaca sosiologi emosi seperti penghayatan, rasa, respon, bayangan, emosi, harapan, imajinasi yang mengendap dalam fikiran dan perasaan manusia dalam panggung sejarah Nusantara.

Perspektif psiko-sosial berusaha menangkap setting psiko-sosial politik konversi agama dengan masuk ke dalam relung jiwa dan dunia pandang masyarakat pribumi yang mengalami transformasi identitas seperti dirasakan oleh berbagai lapisan penduduk pribumi Nusantara baik para pedagang maupun kelompok elit penguasa (raja-raja) serta kalangan istana.

Dalam sosiologi kontemporer, emosi mendapat perhatian besar sebagai faktor sentral dalam memahami perilaku dan tindakan manusia. Emosi adalah suatu realitas psikologis yang hadir melekat pada perasaan tapi 'tidak empiris' dan 'tidak terbaca' dalam realitas sosial. Sebagai realitas batin, ia berupa keyakinan, harapan, cita-cita, kekecewaan dan seterusnya. Seperti diungkapkan Geertz, emosi yang merajut rangkaian makna dalam kebudayaan adalah kata kunci dalam memahami tindakan dan kebudayaan manusia. Simbol-simbol lewat mana manusia berkomunikasi, mengekspresikan perasaan dan mengembangkan pengetahuannya dalam kehidupan, ujar Geertz, harus dipahami agar mengerti mengapa manusia melakukan tindakan sosial tertentu.[36] Dalam dunia perasaan penduduk pribumi Nusantara, berkembang harapan-harapan, imajinasi, optimisme, dorongan, kehendak peningkatan status sosial ekonomi dan idealisasi-idealisasi disebabkan oleh pengaruh lingkungan. Agar terkuaknya dunia pandang dan harapan-harapan penduduk pribumi, membaca gejolak yang mengendap dalam perasaan dan fikiran adalah kebutuhan analisis sosiologis yang tak terelakkan.

Dengan kata lain, sejauh menyangkut tindakan manusia, begitu banyak sisi kehidupan yang harus dipertimbangkan. Disinilah, ungkapan Braudel, pelopor pendekatan *total history,* menginspirasikan kita bahwa semua unsur di masa silam—manusia, alam, peristiwa sosial politik dan situasi psikologis—memiliki ritme-ritme kehidupan, pertumbuhan dan perannya sendiri-sendiri, dan sebuah panggung sejarah baru hanya akan lengkap bila keseluruhan aspeknya memainkan perannya sendiri-sendiri ibarat sebuah orkestra."[37]

Motivasi penduduk Nusantara melakukan transformasi identitas dengan berkonversi agama kepada Islam disemangati oleh tiga fenomena yang mendorong mereka menjadi bagian dari komunitas Muslim: kerajaan dan perdagangan, situasi internasional dan identitas baru masyarakat pribumi.

Peranan Raja dan Istana

Peranan penting istana kerajaan dan para raja di Nusantara dalam mendorong proses Islamisasi tidaklah diragukan. Dalam membahas Islamisasi di sepanjang rute laut dan peranan yang dimainkan para penguasa dihadapan rakyatnya, banyak sejarawan tidak bisa menghindari kenyataan betapa kuatnya peranan istana dan para raja tersebut. Milner, karena itu, mengingatkan untuk tidak mengabaikan perhatian atas peranan mereka.

> *Para penguasa Asia Tenggara haruslah dilihat bahwa mereka telah (sebagaimana mereka memerankan dirinya) memainkan peranan yang sangat penting dalam proses Islamisasi, bahwa inovasi-inovasi dan inkalkulasi agama harus disandarkan pada mereka. Para raja telah berperan sentral dan memainkan karakteristik dominan di negara-negara Asia Tenggara.*[38]

Ada tiga alasan mengapa para penguasa dan istana harus diberi perhatian lebih dalam mengkaji proses Islamisasi: Pertama, dimilikinya peranan istimewa dan posisi stategis mereka dihadapan rakyatnya. Kedua, terdapat hubungan para penguasa istana dengan jaringan perdagangan dunia. Ketiga, dampak besar masuk Islamnya para penguasa dan pengaruhnya pada transformasi masyarakat.

Paling tidak ada tiga alasan mengapa para penguasa dan istana harus diberi perhatian lebih dalam mengkaji proses Islamisasi yang kemudian mendorong transformasi sosial, politik dan agama:

Pertama, dimilikinya peranan istimewa dan posisi stategis mereka dihadapan rakyatnya. Dunia pandang kerajaan-kerajaan dan para rajanya di Nusantara relatif homogen, semuanya memiliki sistem penghayatan dan tradisi yang relatif seragam sebagai warisan dunia pandang tradisi lokal dengan nilai-nilai Hinduisme India. Kerajaan-kerajaan Nusantara merupakan titik pertemuan antara tradisi-tradisi politik Jawa, Burma, Thailand dan Vietnam di satu sisi dan ide-ide politik agama India di sisi lain. Reid menggambarkan bahwa unsur dominan kepercayaan tradisional tentang kekuasaan pada istana-istana di Nusantara bersifat spiritual. Penguasa yang kuat "mengendalikan kekuatan-kekuatan kosmis, … yang tidak hanya dimediasi melalui dewa-dewa tetapi mewujudkan kehadiran-dewa-dewa tersebut di bumi."[39]

Melalui "kekuasaan politik duniawi" yang dikombinasikan dengan realitas "kepercayaan agama," raja-raja Nusantara hadir menggantikan peranan-peranan yang dimainkan para kepala suku lokal sebelumnya. Seorang raja tidak hanya mendeklarasikan diri "sebagai intermediasi antara manusia dan keberadaan Tuhan; tetapi juga mengklaim sebagai inkarnasi Bodhisatwa atau Dewa Hindu…"[40] Dalam kasus Melayu, Milner mengatakan, "sebagaimana halnya Raja Jawa, Raja Melayu juga dipercaya sebagai pemilik semua tanah di wilayahnya dan rakyatnya menyadari dirinya sebagai budak-budak Raja." Dengan

demikian, "orang-orang Melayu menyadari dan menggambarkan dirinya hidup tidak dalam negara atau dibawah hukum-hukum Tuhan, melainkan di bawah hukum Raja."[41] Masyarakat Jawa percaya bahwa "mereka hanya memerlukan beberapa hari saja di dalam istana untuk menyadari keharusan melakukan pemujaan berhala dimana para penguasa istana memerintah atas nama Tuhan, mereka juga percaya tanah dan rakyat adalah milik raja-raja mereka."[42] Raja Alam di Minangkabau dipandang oleh rakyatnya sebagai pancaran Tuhan. Seperti halnya rakyat Pasai, Dampier menyatakan, "rakyat Mindanau juga mendekati rajanya dengan hormat dan pemujaan, dengan membungkuk dan berlutut."[43]

Ketika Islam masuk ke dalam struktur masyarakat seperti ini, dengan tradisi penghayatan dan dunia pandang yang sudah mengakar kuat, posisi tradisional raja dan rakyat seperti digambarkan di atas tidak berubah dan pada gilirannya memfasilitasi saluran yang efektif bagi proses Islamisasi. Sekali rajanya berpindah agama memeluk Islam, dengan mudah diikuti oleh seluruh rakyatnya. Gejala ini adalah umum terjadi di kerajaan-kerajaan Nusantara dan Nusantara sebagai model konversi agama kerajaan-kerajaan Hindu kepada Islam.

Kedua, terdapat hubungan para penguasa istana dengan jaringan perdagangan dunia. Sudah menjadi determinasi sejarah Nusantara bahwa Islamisasi terjadi pada saat era perdagangan *(the age of commerce)* yang mengalami puncak kesibukannya pada abad ke-15 – 17. Dapat dikatakan bahwa pada saat itu hampir tidak ada satu pun kerajaan yang berada di pelabuhan-pelabuhan kota *(city-ports)* yang tidak terhubungkan dengan perdagangan internasional. Sementara itu, situasi perdagangan sendiri tengah mengalami puncak kesibukannya pada periode *booming* perdagangan perak *(silver boom)* yang terjadi antara tahun 1570 – 1630.[44] Agar perdagangan itu tetap aktif dan

Gambaran Kesultanan Malaka pada masa Islamisasi. Selat Malaka adalah lalu lintas perdagangan yang ramai sejak abad ke-7/8 yang menghubungkan Timur Tengah, India, Nusantara dan Cina.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2011.

terjaga, maka tidak mungkin bagi istana-istana di Nusantara tidak mengikatkan diri mereka pada situasi perdagangan internasional saat itu.[45]

Konsekuensinya, relasi antara istana dan perdagangan tumbuh berkembang luar biasa. Dalam konteks inilah, Hooker mengatakan, "Islam secara khas adalah sebuah fenomena istana,"[46] dimana saudagar-saudagar besarnya umumnya adalah orang-orang Arab, Muslim India dan Cina. Sejak awal, Islam—selain sebagai agama rakyat yang menyebar di lapisan bawah—kemudian juga berkembang menjadi karakter istana. Sebagai agama dakwah *(missionaris)*, Islam kemudian menyebar melalui kota-kota pelabuhan di Nusantara dimana transaksi-transaksi antara para saudagar Muslim dan kerajaan-kerajaan lokal terjadi. Maka, "perpindahan agama kepada Islam," ungkap Jay, "menyebar ibarat gelombang, dari Timur ke Barat, melalui negara-negara kepulauan … Setelah itu, selama lebih dari bentangan dua abad, kebanyakan pusat-pusat perdangan besar termasuk pelabuhan-pelabuhan di utara Jawa, berada dalam pengaruh penguasa-penguasa Muslim lokal."[47]

Ketiga, dampak besar masuk Islamnya para penguasa dan pengaruhnya pada transformasi masyarakat. Dalam pandangan dan kepercayaan tradisional pra-Islam, penguasa atau raja-raja dipersepsi sebagai "dewa-raja" *(god-kings)*, "pancaran dewa" *(god-emanations)*, atau "reinkarnasi dewa" *(god-reincarnations)* dimana rakyat menghamba dan melayani mereka sepenuh hati dengan jiwa raga karena raja dipercaya oleh rakyatnya sebagai titisan dewa sehingga legitimasi kekuasaan raja sangat kuat. Taat kepada raja dihayati sebagai taat kepada dewa. Maka, berontak kepada raja adalah sesuatu yang tabu atau tidak mungkin. Kepercayaan ini terus berlanjut hingga masuknya pengaruh Islam. Karenanya, mudah diduga, sistem kepercayaan lama ini melempangkan jalan yang mudah bagi Islamisasi. Konversi agama para penguasa lokal memfasilitasi

Komplek pemakaman Sultan Suriansyah dari Banjar. Dari Kesultanan Banjarlah Islam dibawa ke sebagian besar wilayah Kalimantan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2010.

percepatan gelombang masuknya Islam secara kuantitatif. Sejarah Melayu, seperti dikutip oleh Milner, menginformasikan bahwa Sultan Muhammad Syah, Raja Malaka, "adalah orang pertama yang masuk Islam di Malaka, dan kemudian memerintahkan semua rakyatnya, baik golongan rendah atau golongan elit, untuk masuk Islam."[48] Di Buton, Halu Oleu atau Timbang-timbangan raja ke-6 Kerajaan Buton masuk Islam pada 1538 dan bergelar *'ulul amri wa qa'imuddin* (pemerintah dan penegak agama). Setelah ia masuk Islam kemudian diikuti serentak oleh rakyatnya. Alauddin masuk Islam pada 1605, ia merubah Gowa menjadi kerajaan Islam dimana ia menjadi sultannya yang pertama. Setelah Alauddin mengumumkan Islam sebagai agama resmi kerajaannya, ia kemudian melakukan tranformasi masyarakat dengan memerintahkan seluruh rakyatnya untuk masuk Islam. Setelah mengislamkan rakyatnya, Sultan Alauddin juga menyeru kerajaan-kerajaan tetangga yaitu Bone, Soppeng dan Wajo untuk bersatu dan memeluk Islam dengan bayangan ancaman perluasan kekuasaan kompeni Belanda yang sudah melebar ke perairan Maluku.[49] Masuknya Islam ke kerajaan Banjar Kalimantan selatan dibawa oleh Demak saat Majapahit tengah mengalami kemunduran. Rajanya yang terkenal adalah Sultan Suriansyah, sultannya yang pertama yang sebelumnya bernama pangeran Daha. Ia merupakan tokoh terpenting dalam sejarah sejarah di Kalimantan karena melalui keislamannyalah, para pembesar dan rakyat Kesultanan Banjar masuk Islam. Kekuasaan Banjar meliputi daerah-daerah Sambas, Sukadana, Kotawaringin, Sampit, Batanglawai, Medawi, Landak, Mendawai, Pulau Laut, Kutai Pasir dan Berau.[50] Diberitakan dalam sejarah Tallo bahwa Islam dibawa ke Makassar oleh Sultan Abdullah dari Tallo[51] dan kemudian secara resmi diikuti oleh seluruh penduduk kerajaan Makassar dan Bugis selama tahun 1605 – 1612.[52] Selain penyebaran Islam, raja-raja Nusantara juga dipercaya sebagai penjaga syari'ah *(the guardians of Islamic shari'a)*. Iskandar Muda, penguasa Aceh (1607 – 1636), "diberi tanggung jawab untuk memperkuat pemberlakuan syari'at Islam bagi rakyatnya." Sementara, Siegel menyatakan, "sultan telah berfungsi sebagai penjaga berlakunya hukum Islam dan negara kerajaan difungsikan sebagai aparat dan administrasi untuk mengelola dan mengorganisasikannya."[53]

Dari penjelasan tersebut, nampaklah bahwa proses Islamisasi khususnya di daerah-daerah urban yaitu kota-kota pelabuhan sepanjang jalur pantai dimana kerajaan-kerajaan umumnya berada, berlangsung secara efektif dan kemudian mendorong transformasi sosial budaya masyarakatnya. Malaka, selain sebagai pelabuhan terbesar juga "telah mendorong perluasan agama Islam di seluruh daerah pantai Semenanjung Malaka dan Sumatra bagian timur. Negara-negara pelabuhan baru Islam tumbuh subur di sepanjang rute-rute rempah-rempah ke pantai utara Jawa dan Maluku yang terus meluas ke Brunei dan Manila."[54]

Komunitas Internasional

Akan keliru dan tidak lengkap bila analisis terhadap aspek-aspek konversi agama di Nusantara tidak memperhitungkan aspek-aspek jaringan global Nusantara, atau dengan kata lain, hanya menekankan pada pertimbangan-pertimbangan dinamika lokal dan regional semata. Situasi internasional abad ke-15 – 17 saat itu sangat penting dan berpengaruh mendorong penduduk pribumi menjadi Muslim. Koneksi antara situasi internasional dengan saluran perdagangan negara-negara tradisional di kepulauan Nusantara adalah faktor penjelas yang nyata. Tetapi penting dicatat disini, bukan dalam konteks hanya sekadar perolehan-perolehan praktis ekonomi, melainkan faktor psikologisnya. Sudah menjadi kesimpulan bahwa selat Malaka dan kerajaan dagangnya berperan sebagai rute perdangangan paling penting pada masa pra-kolonial, sebagaimana dinyatakan Ricklefs,

> *Di Malaka, jaringan perdagangan Indonesia terhubung dengan rute-rute yang mencapai wilayah barat India, Persia, Arab Saudi, Syria, Afrika Barat dan kawasan Mediterranean, wilayah utara Siam, Pegu, dan wilayah timur ke Cina dan mungkin hingga Jepang. Ini adalah sistem perdagangan terbesar saat itu dan dua tempat pertukaran penting adalah Gujarat di barat utara India dan Malaka.*[55]

Koneksi antara situasi internasional dengan saluran perdagangan negara-negara tradisional di kepulauan Nusantara adalah faktor penjelas yang nyata.

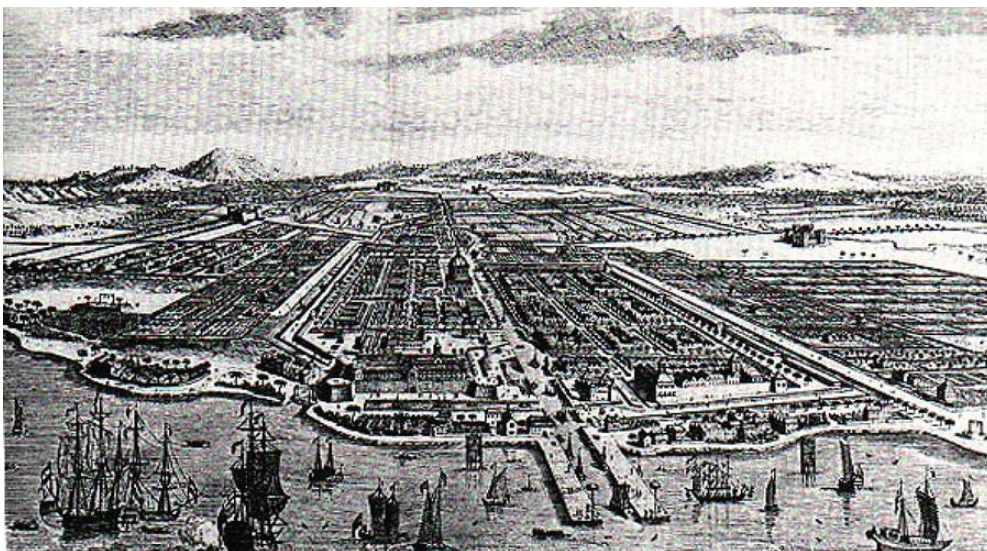
Oleh karena internasionalisme kawasan ini, suasana kosmopolitan diberbagai kota pun sangat terasa. Kesultanan-kesultanan Islam di Nusantara adalah tempat berpadunya antara aktifitas politik dan perdagangan yang membentuk kultur kosmopolit. Denys Lombard membandingkan corak perdagangan di pelabuhan-pelabuhan kesultanan ini dengan corak kota-kota dagang di Italia dan Vlaanderen yang menurutnya memiliki kesamaan. Sultan sendiri, menurutnya, beserta kerabatnya turut berdagang dan memiliki saham dalam ekspedisi-ekspedisi kelautan dan negara memiliki pendapatan sangat besar dari aneka ragam pajak perdagangan. Bangsa-bangsa Asia ramai mengunjungi pelabuhan-pelabuhan itu, mereka menyatu dalam kegiatan perdagangan tanpa adanya sekat-sekat atau batasan keagamaan. Bangsa-bangsa Eropa pun ditemukan disitu belajar kepada penduduk pribumi.[56]

Melalui rute perdagangan ini, masyarakat Nusantara tidak hanya disadarkan tentang adanya sebuah aktivitas perdagangan yang luar biasa, tetapi juga mereka menyaksikan sebuah realitas internasional dan kosmopolitanisme dunia yang diperankan pedagang-pedagang yang banyak sekali yang datang dari berbagai negara. Catatan perjalanan Tome Pires memberikan kesaksian atas

kosmopolitanisme kota-kota pelabuhan ini. Di Malaka, ditemukan orang-orang asing yang sangat banyak: orang Gujarat, Bengali Tamil, Pegu, Siam, Cina, Habsyi, Armenia dan lain-lain. Mereka datang dan bergabung dengan orang-orang Melayu, Jawa, Bugis, para pedagang dari Luzon, dan kepulauan Ryukyu. Menurut Lombard, Pires dalam teks Portugisnya menyebutkan sekitar enam puluh etnis. Dan kosmpolitanisme seperti ini ia temukan di Cirebon, Banten, Ternate, Aceh, Makasar, Banjarmasin dan Palembang.[57]

Dengan penjelasan ini, Islam telah mentransformasikan masyarakat Nusantara dari masyarakat lokal menjadi masyarakat internasional dengan ciri-ciri kosmopolitan yang kuat. Secara psikologis, menjadi Muslim tidak hanya berarti berpindahnya agama dan bayangan kemakmuran hidup, lebih dari itu adalah masuk kepada sistem masyarakat global dan menjadi warga dunia. Sehubungan dengan ini, Neher menyatakan,

> *Masuk agama Islam telah membawa para pedagang kepada komunitas Muslim internasional, yaitu ummat, sebagai faktor penting kehidupan ekonomi Indonesia. Perasaan kelompok yang lebih besar (the greater sense of community) dan kepercayaan diantara para saudagar Muslim memperluas jaringan dan kesempatan mereka mengembangkan usahanya.*[58]

Sebagaimana perdagangan, sistem kepercayaan dan ritual Islam juga memberikan landasan bagi terbentuknya imajinasi komunitas internasional, terutama melalui ibadah haji dimana sejumlah besar gelombang kaum Muslimin pergi ke Mekkah melaksanakan ziarah ke Masjid al-Haram. Haji mempersatukan

Suasana kosmopolitan di pelabuhan Batavia. Masuk Islam bagi masyarakat Asia Tenggara berarti menjadi komunitas ekonomi perdagangan internasional.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2011.

umat Islam Nusantara dengan seluruh umat Islam di dunia, haji yang merupakan saluran komunikasi dan informasi yang terpenting. Makkah, selain kiblat, juga merupakan jendela untuk melihat dunia luar dan sumber pemurnian dan pembaharuan agama. Ajaran Islam, "mengintegrasikan kaum Muslimin Nusantara ke dalam komunitas global."[59] Bagi para penguasa, menyatu dengan masyarakat internasional atau kekuatan global melalui konversi agama, selain memberikan harapan dan janji-janji, juga merupakan langkah strategis untuk mendapat beberapa keuntungan:

Pertama, para penguasa atau para raja secara personal masuk ke dalam lingkaran komunitas politik ekonomi internasional. Seiring dengan kekuatan Islam sedang menggurita secara politik dan ekonomi, konversi kepada Islam memperkuat posisi politik para penguasa karena kekuatan Islam akan mempengaruhi kemajuan atau keruntuhan sebuah kerajaan. Dalam konteks inilah, Jay mengatakan, "hingga akhir abad ke-15 sejumlah orang Jawa yang sudah masuk Islam telah mengalami kenaikan kepemimpinan politik di kota-kota sepanjang pantai utara Jawa seperti Ngampel, Bonang, Gresik, Demak, Tuban, Jepara dan Cirebon."[60]

Kedua, perpindahan agama telah menaikkan ekonomi perdagangan dan kesejahteraan negara kerajaan. Menerima agama baru bermakna memperkuat ekonomi perdagangan karena para penguasa Nusantara harus tetap menjalin kontak persuasifnya dengan para pedagang Arab, Muslim India dan Cina.

Ketiga, konversi juga berarti memperkuat negara. Kesultanan Aceh menjalin aliansi dengan Turki Ustmani dimana Sultan meminta bantuan Turki untuk menghadapi Portugis.[61] Aliansi Aceh-Turki bahkan dengan Amerika ini kemudian menyulut perang pertama Aceh dengan pihak Belanda pada tanggal 5 April 1873 yang kemudian menjadi peperangan yang berlangsung lama. Kerajaan Madjapahit yang oleh sebagian dipercaya diruntuhkan oleh tentara Demak pada 1520, kemudian diikuti oleh hegemoni Islam di Jawa. Kasus-kasus tersebut memunculkan asumsi kuat bahwa orang-orang Islam memiliki pasukan militer yang kuat. Beberapa istana kerajaan memiliki pasukan tentara yang kuat dengan 3.000 tentara di Pasai (pada tahun 1518), 40.000 tentara di Aceh (tahun 1620), 30.000 pasukan dimiliki Tuban yang siap bergerak selama 24 jam, hingga 100.000 tentara tersedia di Malaka (sekitar tahun 1520).[62] Agama baru, kata Reid, dengan dukungan massa dan ekonominya dapat menjadi sumber kekuatan yang ditakuti pesaing-pesaingnya.[63] Karenanya, dapatlah dimengerti bahwa Islamisasi di Nusantara sejak masa awal, disambut oleh istana dan para raja karena perdagangan telah banyak memberikan arti pada mereka selain ekonomi. Melalui perdaganganlah para penguasa Nusantara tertarik menjadi Muslim dan terlibat dalam aktifitas-aktifitas agama baru yaitu Islam.[64]

Identitas Baru

Telah dijelaskan dimuka bahwa Nusantara adalah kawasan pertemuan peradaban-peradaban besar yang kemudian mendorong banyak perubahan dan perkembangan sosial politik yang terjadi didalamnya, mempengaruhi orientasi berfikir, semangat jiwa, corak kehidupan masyarakat dan menentukan arah perkembangan sejarah kawasan tersebut. Salah satu dampak yang segera muncul dari perkembangan sosial ekonomi akibat perdagangan adalah kemakmuran dan naiknya status sosial. Transformasi status sosial ekonomi adalah sesuatu yang niscaya dilihat dari situasi kegiatan ekonomi dalam bentuk perdagangan di yang sangat kaya di Jawa. Kekayaan pulau itu digambarkan Marco Polo pada tahun 1291 sebagai berikut:

> *"Pulau itu kaya sekali. Ada lada, buah pala, sereh, lengkuas, kemukus, cengkeh dan semua rempah-rempah yang langka di dunia. Pulau itu didatangi sejumlah besar kapal dan pedagang, yang membuat laba tinggi disana. Di pulau itu terdapat harta kekayaan sedemikian banyaknya hingga tak ada orang di dunia ini yang dapat menghitungnya ataupun menceritakannya semua. Dan ketahuilah bahwa Khan Agung tidak dapat memperolehnya, karena jauh dan berbahayanya pelayaran menuju ke sana. Dari pulau itu, para pedagang dari Zaitun (Quanzhou) dan Mangi (Cina selatan) telah memperolah harta banyak sekali dan begitulah halnya setiap hari."*[65]

Dalam situasi perdagangan Jawa seperti itu, para budak berubah menjadi orang penting dan para pedagang kecil menjadi saudagar besar. Denys Lombard menceritakan perubahan-perubahan ekonomi dan status sosial masyarakat Jawa karena posisi keislaman mereka. "Kelompok-kelompok sosial baru terbentuk dengan harta kekayaan berupa modal bergerak. Elit-elit baru tidak lagi berada di tengah-tengah dataran pesawahan yang kaya tetapi di dekat laut yang menjadi sumber penghidupan mereka, di kota-kota pelabuhan dan perdagangan yang bakal menjadi pusat-pusat sebuah peradaban baru. Karena fungsi dagang menjadi sangat penting, kota-kota batu itu tidak lagi berada di bawah kekuasaan ibukota-ibukota lama yang agraris di pedalaman. Jenis negara baru pun berkembang yaitu kesultanan."[66]

Tome Pires menceritakan asal-usul para patih yang asalnya dari kalangan budak kemudian menguasai pusat-pusat terpenting di persisir. "Pete Rodim," penguasa Demak, mungkin sekali seorang budak atau pedagang yang oleh Demak diangkat sebagai kapten untuk memerangi Cirebon dan menempatkan dirinya sebagai patih di kota itu. Patih Unus, penguasa Jepara yang kekuasaannya cukup besar,

Perubahan besar dalam ekonomi adalah perkembangan sistem keuangan dimana masyarakat Nusantara untuk pertama kalinya menciptakan ekonomi moneter dan memiliki sistem keuangannya sendiri.

sebelumnya adalah seorang pekerja kasar yang "bekerja dengan tangannya." Namun ketika ia pergi ke Malaka dengan kemuliaan yang rendah dan harta yang sedikit, disana ia menjadi orang kaya karena perdagangannya dengan orang Jawa dan berhasil menyingkirkan patih Jepara lalu menggantikannya. Ada seorang bernama Pate Adam, dari Gresik ia pergi ke Malaka untuk mencari rezeki. Disana ia menikahi seorang perempuan Melayu dan baru pulang lagi ke Gresik ketika ia telah mendapatkan warisannya. Di Surabaya, berkuasa seorang Patih Bubat yang dihormati dan memiliki citra diri yang baik sekali walalupun status dan latar belakang sebelumnya tidak diketahui. Tapi, sebagai seorang Muslim yang shaleh, ia mempunyai hubungan dengan Guste Pate, raja Hindu dari pedalaman. Konon ia berasal dari Sunda.[67]

Secara umum, abad ke-15 – 17 adalah periode munculnya orang-orang baru—budak-budak, rakyat kecil dan pedagang-pedagang yang menjadi kaya—meskipun beberapa dari mereka kurang mampu mengatur dirinya, Tome Pires menilai bangsawan-bangsawan besar Jawa itu "senantiasa berlagak sombong dan membuat orang menghormati mereka seakan-akan merekalah penguasa jagat raya…"[68] Pada perkembangannya, setelah terjadinya perubahan ekonomi dan naiknya status sosial, di kawasan Nusantara muncul sebuah tipe masyarakat baru yang dicirikan oleh dua perubahan besar dalam kehidupan ekonomi dan politiknya. Perubahan besar dalam ekonomi adalah perkembangan sistem keuangan dimana masyarakat Nusantara untuk pertama kalinya menciptakan ekonomi moneter dan memiliki sistem keuangannya sendiri. Munculnya sistem moneter tentu menggoncangkan sistem sosial lama dan merubah sistem dependensi sosial politik. "Sebuah elit baru terbentuk, yang tidak lagi berdasarkan kelahiran dan keuntungan tanah pertanian, tetapi berdasarkan kekayaan benda bergerak."[69]

Gambar perhiasan emas yang ditemukan pada situs Majapahit diduga dibuat pada abad ke-15. Detail dan tingkat kerumitan ukiran menandakan prestise bagi si pemakai.
Sumber: Majapahit Trowulan, 2006.

Asia Tenggara pada umumnya dan kepulauan Nusantara Barat pada khususnya, menurut Lombard, "sesungguhnya merupakan laboratorium yang betul-betul luar biasa… hal ini karena kepulauan Nusantara yang selama lebih dari seribu tahun menjadi salah satu kawasan penghasil emas terpenting di dunia (lihat tradisi-tradisi mengenai *Suvarnadvipa*, "Negeri Emas") mengalami kemerosotan produksi emasnya sampai habis sama sekali. Sumber-sumber emas di Jawa, tempat asal cincin-cincin emas yang sangat indah dari abad ke-9 dan ke-10, juga asal tempat pertukaran Majapahit, sudah tidak ada lagi setelah abad ke-15. Sumber-sumber di Sumatra, terutama di daerah Minangkabau, masih beberapa lama merangsang ekonomi Kesultanan Aceh, tetapi juga akhirnya habis pada abad ke-17."[70] Revolusi ekonomi ini terjadi pada periode itu

menyangkut perubahan sistem moneter, revolusi alat tukar, perniagaan emas, perak, perunggu, penjualan kerang-kerang mahal, keramik dan sebagainya.

Pada periode tersebut, selain terjadinya restrukturisasi sistem perbudakan, muncul juga sebuah konsep baru tentang negara dimana negara tidak lagi dilihat sebagai interaksi antara mikro dan makro kosmos tetapi juga sebagai perangkat hukum dan kontrak sosial. Eksistensi kesultanan di Asia Tenggara sendiri adalah sebuah tahap perkembangan penting dalam modernisasi sistem politik.[71] Pada periode dimana mayoritas masyarakat Nusantara tengah dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial, ekonomi dan politik ini, mereka sendiri secara simultan sedang terserap ke dalam sistem ekonomi internasional. Karena itulah, kebutuhan untuk melakukan transformasi diri ke dalam sebuah tatanan dunia baru dengan identitas diri yang baru pula akhirnya tidak terelakkan.

Dalam menghadapi tantangan-tantangan perubahan sosial pada abad ke-17 di Nusantara, tradisi dan mentalitas lama tidak lagi relevan. Dalam konteks inilah, konversi agama kepada agama baru menemukan pijakan eksplanasinya. Selain tidak terhindarkan, berpindah agama kepada Islam juga bermakna memasuki sebuah lembaran hidup dan pergantian identitas baru. Perubahan identitas masyarakat pribumi ini dapat diamati pada abad ke-16 ketika sejumlah masyarakat rural dan urban masuk Islam. Diprakarsai oleh para penguasanya, mereka "meninggalkan cara hidup lama, seperti mengkonsumsi babi, kemudian mengenakan pakaian ala Islam, mengucapkan 'assalamu'alaikum,' melaksanakan ritual baru dan mengidentifikasi diri mereka sebagai bagian dari masyarakat Islam internasional."[72]

Selain itu, aspek penting lain dari konversi Islam yang menjelaskan bahwa masuk Islam berarti memiliki identitas baru adalah, seperti diutarakan Coedès, tentang sistem aristokrasi Hinduisme. Sebagaimana sejarah membuktikan bahwa Hinduisme Nusantara berasal dari India, sistem kasta India juga "terkubur dan hilang ke dalam lapisan bawah kesadaran masyarakat Jawa."[73] Dalam doktrin Hinduisme, tidak akan pernah ada perubahan status pemeluk Hindu dari kelas bawah ke kelas di atasnya selama mereka dilahirkan sebagai kelas rendah. Ketika Islam datang dengan prinsip egalitarianismenya dihadpan Tuhan, prinsip ini berfungsi sebagai pendorong penting bagi percepatan Islamisasi.[74] Doktrin egalitarianisme ini sepanjang sejarah Islam telah menjadi kekuatan pembebas *(liberating force)* bagi masyarakat-masyarakat tertindas yang terstruktur secara hirarkhis. Di Nusantara, terutama di Jawa, prinsip persamaan ini menemukan momentumnya. Bagi kelas bawah *(sudra)* dalam struktur masyarakat Hindu, menjadi Muslim berarti menaikkan status dan posisi sosial, derajat kemanusiaan, harga diri dan identitas. Islam memperlakukan mereka sebagai manusia yang mulia dan terhormat. Prinsip ini, sebagaimana dicatat Nieuwenhuijze, adalah faktor pendorong bagi akselerasi Islamisasi bagi masyarakat urban dan penduduk yang tinggal di sepanjang pantai utara Jawa yang tidak menyukai ajaran kasta Hindu yang merendahkan mereka.[75]

Doktrin egalitarianisme ini sepanjang sejarah Islam telah menjadi kekuatan pembebas (liberating force) bagi masyarakat-masyarakat tertindas yang terstruktur secara hirarkhis. Di Nusantara, terutama di Jawa, prinsip persamaan ini menemukan momentumnya. Prinsip ini, sebagaimana dicatat Nieuwenhuijze, adalah faktor pendorong bagi akselerasi Islamisasi bagi masyarakat urban dan penduduk yang tinggal di sepanjang pantai utara Jawa yang tidak menyukai ajaran kasta Hindu yang merendahkan mereka.

Dua Level Transformasi

Nusantara mengenal dua bentuk budaya yang disebut dualisme kebudayaan yaitu budaya karaton dan budaya populer. Sebagai produk budaya masa lalu, keduanya masuk kategori budaya tradisional. Panggung sejarah Indonesia menyaksikan transformasi Islam pada kedua level stratifikasi ini nyata tetapi berbeda bentuk, pola dan produk budayanya. Menurut Kuntowijoyo (1991: 230-233), pengaruh Islam pada lingkungan istana atau budaya karaton berupa mitos dan sastra mistik dikembangkan oleh pada pegawai istana *(abdi dalem)*, para raja, pujangga dan arsitek. Pada level bawah berbentuk seni budaya masyarakat. Simbol-simbol budaya dalam lingkungan istana berbentuk mitos yang diciptakan para raja untuk kepentingan pelestarian kekuasaan, sedangkan seni budaya dikembangkan masyarakat untuk kepentingan islamisasi.

> Di dalam sastra kerajaan, mitos-mitos itu dihimpun misalnya dalam *babad, hikayat, lontara,* dan sebagainya. Hampir semua mitologi yang terdapat dalam bentuk-bentuk sastra semacam itu berisi cerita-cerita ajaib tentang kesaksian raja, kesucian, atau tentang kualitas-kualitas supra-insani raja. Sesungguhnyalah, efek yang hendak dicapai oleh penciptaan simbol-simbol budaya mitologis kerajaan ini dimaksudkan agara rakyat loyal kepada kekuasaan raja. Sebagai misal, dalam *babad* Jawa, raja digambarkan sebagai pemegang "wahyu" yang dengannya ia merasa sah untuk mengklaim dirinya sebagai wakil Tuhan untu memerintah rakyatnya. Sultan Agung contohnya memiliki gelar khalifatullah atau wakil Tuhan di tanah Jawa. (1995: 231)

Selain mitos, istana juga mengembangkan sastra mistik. "Jika mitos ditujukan untuk mengukuhkan kekuasaan raja dan loyalitas rakyat kepadanya, maka sastra mistik dimaksudkan untuk memberikan pengetahuan tentang kosmologi." Namun, mitis dan mistis ini keduanya tetap dimaksudkan sebagai upaya mempertahankan kekuasaaan kerajaan. Yang menarik, kata Kunto, walaupun kebudayaan karaton didominasi oleh Hinduisme atau filsafat pra-Hindu, pengaruh Islam sangat jelas dan meninggalkan jejaknya yang kuat misalnya konsep-konsep warisan mistik Islam dalam silsilah geneologis raja-raja Jawa. Meskipun raja-raja Jawa diklaim sebagai keturunan para dewa, tetapi sumbernya diakui berasal dari "*nur-roso*" dan "*nur-cahyo*" yang menurut silsilah karaton keduanyalah yang melahirkan Nabi Adam dan dewa-dewa nenek moyang para raja. Walaupun dalam hal lain ada beberapa konsep kekuasaan Jawa yang bertentangan dengan konsep Islam seperti tentang absolutisme raja-raja Jawa, istilah "*nur-roso*" dan "*nur-cahyo*" sangat kuat mengindisikasikan pengaruh konsep *Nur-Muhammad* dalam khazanah mistik Islam.

Dalam lingkungan politik kerajaan, di Sumatra maupun di Jawa, pengaruh Islam dalam konteks penerapan syari'ah sudah muncul sejak abad ke-15/16 zaman walisanga di Jawa hingga ke-17 zaman Nuruddin Al-Raniry di Aceh. Demikianlah kerajaan Demak menghukum mati Syekh Siti Jenar dan Nuruddin Al-Raniry, didukung oleh kerajaan, menyerang sufisme panteistik yang dikembangkan Hamzah Al-Fansuri. Demak telah memilih syari'ah untuk menjaga kewibaaan karaton dari pengaruh sufisme yang merendahkan kekuasaan kerajaan. Syari'ah difungsikan untuk melestarikan kekuasaan keraajaan yang terancam oleh perkembangan sufisme. "Penerimaan yang dilakukan oleh karaton Jawa terhadap pengaruh Islam," simpul Kunto, "cenderung bersifat defensif: ia menerima pengaruh-pengaruh tertentu dari Islam selama pengaruh-pengaruh tersebut dapat diadopsi untu *status quo* kekuasaan Jawa, dan dapat ditundukkan dalam konsep kosmologinya." Ini berbeda dengan sikap kerajaan-kerajaan di luar Jawa yang cenderung menerima sepenuhnya pengaruh Islam sebagai unsur pembentuk utamanya.

Penerimaan Islam di tingkat bawah lebih jelas lagi. "Kebudayaan populer banyak sekali menyerap konsep-konsep dan simbol-simbol Islam sehingga seringkali tampak bahwa Islam muncul sebagai sumber kebudayaan yang penting dalam kebudayaan populer di Indonesia" (hal. 235). Kosa-kata Melayu, Jawa dan Sunda banyak sekali yang berasal dari bahasa Arab. Bukan hanya kata-kata benda tapi juga pendeharaan ilmu seperti *wahyu, ilham, wali*, *ilmu, adab, faham, absah,* konsep-konsep kemasyarakatan dan politik seperti *masyarakat*, *musyawarah, mufakat, majlis, jihad,* sikap sehari-hari semisal sabar*, tawakal, ikhlas, qana'ah* dll. Pengaruh transformasi Islam sangat kuat juga dalam seni budaya baik dalam seni tari, seni musik, seni kaligrafi, sastra dan arsitektur. Di sekitar Yogyakarta, kata Kunto, ada ratusan organisasi kesenian tradisional yang dipengaruhi budaua Islam. Dalam seni musik, ada terbangan, kasidah, gambus yang terdapat di Jawa dan Sumatra yang tidak dikenal sebelum terjadinya penyebaran Islam di Indonesia. Bentuk-bentuk musik kolaborasi sangat banyak seperti *laras madya* yang menggunakan teks-teks Jawa tapi diisi shalawatan dan puji-pujian kepada Nabi. Di zaman modern, grup musik Bimbo telah mentransformasikan musik Barat modern menjadi lantunan kasidah yang menyejukkan telinga masyarakat modern yang mengalami transformasi ekonomi dan pendidikan menjadi kelas-kelas menengah baru di wilayah-wilayah perkotaan. Kiyai Kanjeng pimpinan Emha Ainun Nadjib dengan brilian telah mengkolaborasikan gamelan Jawa dengan alat-alat musik modern sehingga menjadi jenis kasidah baru yang enak didengar, bernuansa relijius Islam tapi sangat kental dengan kemasan musik Jawa tradisional. Demikianlah, pengaruh Islam yang disebabkan oleh transformasi Islam telah menyentuh hampir seluruh kehidupan masyarakat Indonesia dewasa ini, yang bersaing dengan pengaruh Barat yang juga kuat.

Pengaruh transformasi Islam sangat kuat juga dalam seni budaya baik dalam seni tari, seni musik, seni kaligrafi, sastra dan arsitektur.

Haji dan Transformasi Masyarakat

Sebegitu jauh sudah dijelaskan tentang fenomena Islamisasi dan transformasi sosial budaya yang ditimbulkannya di Nusantara selama berabad-abad hingga masa modern. Faktor lain yang sangat signifikan dan tidak bisa dipisahkan dari pembicaraan tentang fungsi transformatif Islam bagi masyarakat Nusantara adalah haji. Haji bukan hanya persoalan ritual kewajiban agama, bukan pula hanya aspek ekonomi, jalinan keilmuan antara Nusantara dan Timur Tengah, media transmisi gerakan pembaharuan dan konsolidasi gerakan perlawanan pada kolonial Belanda. Selain dari itu semua, haji juga sangat jelas menunjukkan fungsi transformasi masyarakat.

Aktifitas perjalanan haji telah ada sejak masa-masa awal masuknya Islam di Nusantara yang hingga kini masih terus menunjukkan fungsi transformatifnya yang kuat dan tak pernah berhenti. Fungsi transformatif haji begitu nyata karena dua aspek inti yang terdapat didalamnya: Pertama, sebagai kewajiban setiap individu Muslim dan, kedua, aspek internasionalisme haji.

Aktifitas perjalanan haji telah ada sejak masa-masa awal masuknya Islam di Nusantara yang hingga kini masih terus menunjukkan fungsi transformatifnya yang kuat dan tak pernah berhenti. Fungsi transformatif haji begitu nyata karena dua aspek inti yang terdapat didalamnya: *Pertama*, sebagai kewajiban setiap individu Muslim dan, *kedua*, aspek internasionalisme haji.

Sejarah haji di Nusantara berusia setua sejarah Islam sendiri karena begitu seseorang masuk Islam, dia dihadapkan pada lima kewajiban dasar yang harus dipenuhi yang disebut rukun Islam *(arkan al-Islam)* dimana menunaikan haji ke Mekkah adalah salah satunya. Praktis, haji tak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat Islam Nusantara sejak masa-masa awal hingga masa perkembangan selanjutnya yang terus berlangsung hingga zaman modern. Yang menarik, haji bukan hanya persoalan agama, tapi juga persoalan sosial, politik, ekonomi dan budaya sehingga berdampak kuat pada transformasi masyarakat. Banyak hal didapatkan oleh Muslim Nusantara dari menunaikan haji: perjuangan berat menaklukan jarak, pertarungan dahsyat melawan rasa frustrasi, pengalaman spiritual yang kaya, penambahan ilmu dan wawasan, pergaulan internasional dan *socio-political engagement* menjadi warga dunia, sarana konsolidasi umat, media pemberontakan pada penjajah kafir dan sebagainya.

Haji sesungguhnya lebih banyak mengandung unsur-unsur non-ritual terutama pembinaan mental dan konsolidasi sosial politik sehingga haji di Nusantara selalu menjadi bagian tak terpisahkan dari transformasi masyarakat.

Dengan demikian, haji sesungguhnya lebih banyak mengandung unsur-unsur non-ritual terutama pembinaan mental dan konsolidasi sosial politik sehingga haji di Nusantara selalu menjadi bagian tak terpisahkan dari transformasi masyarakat. Peranan haji bagi Nusantara setidak-tidaknya ada tiga hal: *Pertama*, mewarnai sejarah dan dinamika kehidupan agama bangsa Indonesia selama berabad-abad. *Kedua*, berperan penting dalam proses Islamisasi dan pergolakan politik melawan kolonialisme. *Ketiga*, sejak abad ke-19 menjadi penyumbang abadi devisa pemerintah Arab Saudi karena jumlah haji Nusantara yang selalu lebih banyak dibanding negara-negara lain. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, jumlah haji berkisar antara 10 dan 20 persen dari seluruh haji asing,

walaupun mereka datang dari wilayah yang lebih jauh daripada yang lain. Bahkan pada dasawarsa 1920-an sekitar 40 persen dari seluruh haji berasal dari Indonesia (Vredenbregt, 1962). Karena haji Nusantara merupakan jumlah terbanyak: "Sekurang-kurangnya sejak tahun 1860, bahasa Melayu merupakan bahasa kedua di Makkah, setelah bahasa Arab" (Bruinessen 1990: 1). Haji, dengan demikian, bukan hanya mentransformasikan masyarakat tapi juga bahasa. Melalui haji, bahasa Melayu menjadi bahasa pergaulan dunia dan bahasa internasional di tanah suci pada abad ke-19.

Sepanjang sejarahnya di Nusantara, haji tercatat, paling tidak, memiliki enam fungsi transformatif:

Pertama, kegiatan yang tak terpisahkan dari aktifitas perniagaan penduduk Nusantara dimana para saudagar pribumi banyak yang memanfaatkan perdagangan jalur laut internasionalnya untuk sekalian menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Sejak Bratalegawa dari kerajaan Galuh di Tanah Sunda yang naik haji pada tahun 1337 (abad ke-14), Nyai Subang Larang anak Ki Gedeng Tapa penguasa Pelabuhan Cirebon, Pangeran Cakrabuawa dari *Caruban Nagari* abad ke-15, haji dan aktifitas perdagangan merupakan dua unsur yang tak dapat dipisahkan yang puncaknya terjadi pada abad ke-16 yang oleh Anthony Reid disebut sebagai "religious revolution" di Asia Tenggara. Hubungan haji dengan perdagangan digambarkan Reid (1993: 95): "Sumber-sumber Portugis mengatakan, pengiriman lada dan rempah-rempah yang lain dari Aceh ke Laut Merah memainkan peranan penting pada masa pemerintahan Ala'addin Ri'yat Syah al-Kahar. Perdagangan ini mencapai puncaknya pada 1560 M. Dilaporkan tentang kedatangan 1.800 kuintal (90 ton) lada dan 3.000 kuintal rempah-rempah yang lain di Jeddah pada tahun 1564 M, yang dibawa oleh 32 kapal Islam, sebuah laporan Portugis mengatakan lebih lanjut bahwa orang-orang Aceh adalah orang yang paling sering melakukan perdagangan dan pelayaran ke Laut Merah."

Kedua, sarana mencari ilmu *(ngelmu)* di pusat Islam yaitu Haramain (Mekkah dan Madinah). Banyak haji Nusantara yang bermukim *(Jawah mukim)* di tanah suci dan menuntut ilmu bertahun-tahun sampai menjadi ulama terkenal yang disebut *ulama Jawi* atau *Ashab Al Jawiyyin* (saudara kita orang Jawi) sebutan untuk haji yang berasal dari Nusantara. Misalnya, Syekh Yusuf Al- Makassary (Makassar) dan Syekh Abdul Rauf Al-Sinkili (Singkel, Aceh), merupakan ulama yang malang melintang menuntut ilmu di Haramain pada abad ke-17. Syekh Abdul Shamad Al-Palimbani (Palembang), Syekh Nafis Al-Banjari (Banjar, Kalsel), Syekh Arsyad Al-Banjari (Banjar, Kalsel) merupakan ulama tasawuf Tarekat Samaniyah yang berpengaruh pada abad ke-18. Dikenal juga nama-nama seperti Syekh Nurudin Al-Raniri (Aceh), Syekh Abdul Rahman Al Masry Al Batawi (Jakarta), Syekh Khatib Sambas (Kalimantan) dan lain-lainnya. Pada abad ke-19, ulama asal Nusantara bukan hanya belajar bahkan menjadi guru para ulama di Mekkah seperti Syekh Nawawi Al-Bantani dari Tanara Banten,

Komplek makam Syeh Yusuf al-Makassary. Lahir di Gowa 3 Juli 1626 dan wafat dalam pengasingan di Capetown 23 Mei 1699. Ia berhasil membawa perubahan positif di capetown yang membuatnya dianugerahi pahlawan nasional Afrika Selatan pada September 2005.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007.

yang menjadi imam Masjid Al-Haram di Mekkah dan menjadi ulama besar yang dihormati karena karya-karyanya yang terkenal di dunia Islam termasuk di Indonesia. Atau Mahfudz Termas dan Ahmad Khatib Minangkabau. Ulama-ulama ini selain mengajar di Makkah pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, juga mengilhami gerakan agama di Indonesia dan mendidik banyak ulama Nusantara yang kemudian berperan penting di tanah air. Yang kembali pulang setelah *ngelmu* di Mekkah, mereka menjadi ulama terkenal di Nusantara dan mengajarkan ilmu agama Islam pada murid-muridnya, mendirikan pesantren dan menjadi tokoh penting di masyarakatnya.

Ketiga, katalisator gerakan pembaharuan Islam yang dibawa dari Timur Tengah karena perkenalan mereka dengan faham-faham modern Jamaluddin Al-Afghani, Mohammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Sepulang dari tanah suci mereka menjadi transmitter Islam modern kemudian mendirikan organisasi-organisasi sosial keagamaan baik organisasi dakwah, pendidikan, pembaharuan, purifikasi atau pertahanan tradisi seperti KH. Ahmad Dahlan yang mendirikan Muhammadiyah pada 1912, Haji Zamzam mendirikan Persatuan Islam pada 1923 dan KH. Hasyim Asy'ari yang mendirikan Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926.

Keempat, sebagai sarana komunikasi dan interaksi kaum Muslim Nusantara dengan bangsa-bangsa lain. Dengan ibadah haji, penduduk Muslim Nusantara menjadi warga dunia yang diikat oleh kesamaan tauhid, kesamaan agama dan kesamaan derajat kemanusiaan internasional di hadapan Tuhan. Di Mekkah, dalam pakaian yang sama, jama'ah haji Indonesia bertemu dan bergaul dengan

sesama Muslim yang berasal dari Maroko, Aljazair, Tunisia, Mesir, Turki, Arab Saudi, Iran, Irak, Afghanistan, Pakistan, India, Singapura dan lain-lain. Karenanya, situasi pergaulan internasional itu menjadi sarana penyebaran ide-ide pergerakan Islam internasional seperti pan-Islamisme yang saat itu laris di kalangan haji. Haji Nusantara menyerap informasi itu dan membawanya ke Indonesia yang menjadi nutrisi bagi perluasan sentimen anti kolonial dan benih-benih gerakan pemberontakan pada pemerintah Belanda. Gerakan perlawanan pada penjajah, banyak dipimpin oleh guru-guru ngaji dan para kiayi yang bergelar haji sehingga pada abad ke-19, pemerintah kolonial pernah mengeluarkan keputusan (resolusi) yang disebut Ordonansi 1825 untuk mengetatkan syarat-syarat ibadah haji, membatasi jumlahnya dan mengontrol aktifitas mereka baik di Mekkah maupun di Hindia Belanda. Pada abad ke-19, pemerintah kolonial membuka konsulatnya di Jeddah.

Kelima, sebagai legitimasi sosial politik agama. Berbeda dari negeri-negeri Muslim lain, gelar haji di Nusantara adalah kelas sosial yang tinggi dan sangat dihormati. Ini disebabkan karena tiga faktor: (1) karena perjalanannya sangat jauh yang harus ditempuh dengan berat, banyak marabahaya dan penuh perjuangan, (2) memiliki kesadaran agama yang lebih dibandingkan masyarakatnya apalagi yang kemudian meneruskannya dengan menuntut ilmu di Mekkah dan menjadi ulama. Berbeda dengan sekarang, Mekkah selain sebagai pusat spirtual juga masih berfungsi sebagai pusat keimuan agama Islam. Otomatis, menuntut ilmu di Mekkah memiliki prestise dan pengaruh yang besar, dan (3) secara ekonomi mereka adalah kelas orang-orang kaya. Dengan ketiga faktor tersebut, para haji di Nusantara memiliki legitimasi sosial politik agama yang besar terhadap lingkungan masyarakatnya.

Keenam, sebagai pemersatu kesadaran nasional. Kesadaran nasional tidak hanya terbentuk di Indonesia, tapi juga tumbuh di luar negeri terutama di Mekkah dalam suasana ibadah haji karena jamaah dari berbagai daerah di Indonesia berdatangan setiap musim haji. Dan, bagi yang sudah mukim mereka bebas melakukan pertemuan. "Di Makkah, jauh sebelum Sumpah Pemuda, bahasa Melayu sudah berfungsi sebagai ikatan pemersatu orang Nusantara. Bayangkan, di Makkah orang dari Jawa, Nusa Tenggara, Maluku, Sulawesi Selatan, Kalimantan, Semenanjung Malaya, Minangkabau dan Aceh selama lima bulan bebas bergaul, tukar pengalaman dan pikiran. Snouck Hurgronje mencatat bagaimana orang dari seluruh Nusantara ikut membicarakan perlawanan Aceh terhadap Belanda, dan bagaimana mata mereka dibuka mengenai penjajahan Belanda maupun Inggris dan Perancis atas bangsa-bangsa Islam ... Di Makkah, jauh sebelum Sumpah Pemuda, bahasa Melayu sudah berfungsi sebagai ikatan pemersatu orang Nusantara ... Para haji hidup beberapa bulan dalam suasana anti-kolonial, yang sangat berbekas. Pemberontakan petani Banten 1888 dan pemberontakan Sasak 1892 melawan Bali (yang menduduki Lombok pada zaman itu) jelas diilhami oleh pengalaman tokoh-tokohnya ketika mereka berada di Makkah." (Bruinessen 1990: 8).

Pola-pola Transformasi

Sejak kelahirannya, Islam memiliki karakteristik dan kekuatan utama melakukan transformasi teologis dan sosial baik di pusat kelahirannya di Mekkah maupun di luar Arab Saudi ketika Islam menyebar ke berbagai bangsa. "Islam" kata Fachry dan Bachtiar (1986: 32), "telah membuktikan dirinya sebagai kekuatan alternatif yang mengubah setiap bentuk tatanan kehidupan yang tidak sesuai dengan harkat kemanusiaan dan diktum-diktum universal." Karena itulah, selama 14 abad, di setiap tempat Islam telah membangun peradabannya tersendiri karena kelengkapan konsepsi ajarannya seperti diakui H.A.R Gibb: "Islam bukanlah semata-mata sebuah sistem teologis, melainkan sebuah peradaban yang lengkap" (1932: 12).

Ajaran tauhid adalah energi pembebasan manusia dari kekuatan-kekuatan palsu dan sebagai dasar dari semua transformasi Islam atas masyarakat-masyarakat yang dipengaruhinya. Doktrin pengagungan dan pemujaan hanya kepada Tuhan adalah konsepsi dasar yang paling memungkinkan terciptanya keadilan dan terbentuknya persamaan diantara sesama manusia. Implikasinya, prinsip monoteisme murni ini berfungsi sebagai kekuatan pembebas yang mengangkat harkat derajat manusia dari kesadaran rendah kepada kesadaran tinggi yang sebelumnya memberikan penghormatan, pengagungan dan pemujaan pada benda-benda, pada sesama manusia atau tuhan-tuhan yang diciptakan (imagined gods).

Ajaran tauhid yang menegaskan pengakuan hanya kepada Allah Tuhan yang Maha Tunggal, telah memberikan basis dan pegangan yang kuat bagi para pemeluknya untuk membebaskan diri dari kekuatan-kekuatan apapun selain Tuhan yang sejati. Nyatalah bahwa ajaran tauhid adalah energi pembebasan manusia dari kekuatan-kekuatan palsu dan sebagai dasar dari semua transformasi Islam atas masyarakat-masyarakat yang dipengaruhinya. Doktrin pengagungan dan pemujaan hanya kepada Tuhan adalah konsepsi dasar yang paling memungkinkan terciptanya keadilan dan terbentuknya persamaan diantara sesama manusia. Implikasinya, prinsip monoteisme murni ini berfungsi sebagai kekuatan pembebas yang mengangkat harkat derajat manusia dari kesadaran rendah kepada kesadaran tinggi yang sebelumnya memberikan penghormatan, pengagungan dan pemujaan pada benda-benda, pada sesama manusia atau tuhan-tuhan yang diciptakan *(imagined gods)*. "*Man is deified and Deity humanised,"* kata Jennifer Webb (2002). Menjadi Muslim di berbagai wilayah Nusantara, dengan demikian, menempatkan mereka pada posisi terhormat karena terangkat harkat derajat kemanusiaannya melalui prinsip-prinsip pembebasan *(freedom)*, persamaan *(equity)* dan keadilan *(justice)*. "Islam membawa beberapa perubahan," kata Lombard, (2005, 3: 65), "raja tak lagi dianggap sebagai perwujudan dewa, melainkan wakil Allah di dunia."

Doktrin tauhid yang bertentangan secara diametral dengan semua kepercayaan yang didatanginya di berbagai pelosok Nusantara telah berfungsi menjadi faktor terpenting yang mendorong islamisasi masyarakat Nusantara. Bertemunya doktrin tauhid dengan kesadaran teologis dan budaya lokal masyarakat Nusantara telah menyebabkan terciptanya berbagai bentuk perubahan atau pola transformasi sosial dengan produk budaya yang berbeda-beda. Paling tidak, ada empat pola yang bisa diidentifikasi:

Pertama, **penghilangan** *(removals)*: kebudayaan dan tradisi Hindu dihilangkan dan tak dipertahankan lagi. Peninggalan-peninggalan arkeologis yang masih ada sudah kehilangan fungsinya. Bangunan-bangunan karaton dan candi-candi sebagai sisa-sisa kerajaan, kini hanya sebagai tempat wisata, cagar budaya dan kenangan masa silam. "Kita melihat keruntuhan yang tragis pada budaya karaton," kata Kuntowijoyo, "apa yang dinamakan kebudayaan karaton kini telah mengalami penurunan menjadi budaya masyarakat. Kebudayaan karaton dewasa ini sudah tak lagi fungsional, ia tidak lagi menjadi kebudayaan yang khas, dan cenderung hanya menjadi bagian dari kebudayaan masyarakat" (1991: 237). Di wilayah Sunda, jumlah candi yang sedikit dibanding di Jawa konon diduga sebagiannya karena "dirobohkan" pada masa Islamisasi seperti halnya Nabi Muhammad SAW merobohkan patung-patung di dalam Ka'bah saat terjadi *futuh* Mekkah. Di Sumatra, Kalimantan dan Sulawesi hampir tak ditemukan peninggalan-peninggalan Hindu. Selain pada fungsi bangunan, *removals* juga menyangkut tradisi-tradisi peribadatan seperti sesembahan, upacara panen atau upacara untuk wanita hamil. Sebagian kecil masih bertahan, tapi secara umum terus menyusut dan menghilang. Sejalan dengan Islamisasi di Jawa yang semakin meluas seperti disimpulkan Robert Jay dan Hefner, tradisi-tradisi abangan pun kini sudah semakin sirna.

Kedua, **penggantian** *(replacement)*: tradisi-tradisi Hindu diganti dengan Islam. Awalnya tradisi Hindu tapi dalam Islam pun ditemukan legitimasi kulturalnya kemudian pelaksanaannya berubah menjadi murni Islam. Misalnya, kenduri, peringatan kematian tujuh, empat puluh, seratus dan seribu hari orang yang meninggal yang kini berganti menjadi *tahlilan* dan *haulan*.

Ketiga, **penggabungan** *(acculturation)* melahirkan koeksistensi dua budaya dalam adonan yang disebut sinkretisme seperti terdapat pada kampung adat, upacara-upacara keagamaan selametan, ruwatan, gerebeg maulud, sekaten dll. Di Jawa, sinkretisme adalah kebergamaan kaum abangan yang memegang kepercayaan Kejawen atau Sunda Wiwitan di kaum Madrais, Kuningan.

Keempat, **penciptaan** *(creation)*: masyarakat Islam Nusantara menciptakan tradisi-tradisi dan kebudayaan baru yang sebelumnya tidak ada pada masa Hindu seperti ibadah haji ke Mekkah, Idul Fitri (yang sekarang dengan tradisi mudiknya), Idul Adha, maulid Nabi, tradisi ziarah, aqiqah, marhabaan, khitanan dan upacara adat perkawinan. Tradisi intelektual yaitu pengajian, *bahtsul kutub* di pesantren, penulisan naskah-naskah keagamaan dan kitab-kitab tafsir termasuk penyalinan dan *syarah*, tradisi-tradisi sufi dan tarekat.

Kesimpulan

Demikianlah, sejauh ini, tulisan ini sudah mendiskusikan proses-proses Islamisasi dan transformasi sosial budaya di masyarakat Nusantara. Islamisasi dan perubahan sosial adalah dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Dari proses-proses perubahan sosial yang terjadi abad ke-15 – 17 yang disebabkan oleh pengaruh Islamisasi seperti diuraikan di atas, terdapat beberapa proses transformasi sosial budaya penting di Nusantara yang perlu dicatat sebagai kesimpulan:

Pertama, transformasi dari situasi lokal dan regional Nusantara ke situasi global dan kosmopolit melalui aktifitas perdagangan internasional. Johan Hendrik Meuleman menyimpulkan, orang seolah baru merasakan era globalisasi terjadi pada abad ke-20, padahal di Asia Tenggara, globalisasi sudah terjadi sejak abad ke-15/16 yang dikuasai para saudagar Arab dan Cina.[76] *Kedua*, transformasi berupa peningkatan status sosial dari "buruh-buruh petani miskin" di ladang dan pesawahan ke "orang-orang kaya baru" dari pekerjaan dagang dan produksi barang-barang jadi. Walaupun penduduk Nusantara merasakan perubahan status ekonominya menjadi strata menengah dan elit, hal itu bukanlah tujuan utama melainkan hanya dampak dari perubahan identitas mereka setelah menjadi Muslim dan menjadi warga dunia. *Ketiga*, transformasi dari sentra-sentra ekonomi pesawahan di daerah-daerah pedalaman kepada ekonomi maritim dan perdagangan di pelabuhan dan pantai-pantai. Seperti diuraikan Pires di atas, pada abad ke-15 – 17, orang-orang asing yang melakukan transaski jual beli sangat banyak ditemukan di sepanjang pantai Nusantara: Malaka, Cirebon, Banten, Ternate, Aceh, Makasar, Banjarmasin dan Palembang. *Keempat*,

Keraton Kaibon di Banten. Merupa¬kan bekas kediaman Sultan Syafiuddin yang memerintah 1809-1815. Keraton ini dibangun sebagai tempat tinggal ibunda Sultan.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2011.

transformasi aktifitas ekonomi dari ladang-ladang pertanian ke aktifitas kelautan melalui tangkapan ikan dan ekspor-impor barang-barang produksi. *Keempat*, transformasi institusi dan sistem politik dari kerajaan *(kingdom)* ke kesultanan *(sultanate)* ketika pengaruh politik Islam meluas di Nusantara.

Secara kultural, Islamisasi pada hakikatnya adalah proses perubahan sosial budaya. Masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara telah menunjukkan fakta-fakta itu. Ketika Islam dipeluk oleh penduduk Nusantara kemudian mereka menjadi warga dunia dalam sistem perdagangan internasional, terjadilah perubahan status, identitas, kesadaran, cara berfikir, orientasi dan aktifitas mereka. Perubahan identitas dan kesadaran itu kemudian mendorong mereka melakukan aktifitas-aktifitas baru yang sebelumnya tidak ada, tidak dilakukan atau belum diciptakan. Ketika aktifitas-aktifitas itu berlangsung intensif dalam jumlah massal dalam panggung historis terjadilah perubahan-perubahan sosial dan transformasi masyarakat. Islam di Nusantara telah memainkan peranan itu berabad-abad yang hasilnya seperti bisa dilihat dan dirasakan kini yaitu terciptanya integrasi keislaman dan keindonesiaan, yang salah satu presentasi seremonialnya, secara simbolik, ditunjukkan dalam Festival Istiqlal. *Wallahu 'alam!*.

Jajat Burhanudin

Endnotes

1 Melihat Islam hanya sebagai ajaran otentik berakibat pada pandangan "tidak Islami" *(un-Islamic)* apa saja yang termasuk kebudayaan Islam. Ini terjadi karena kekeliruan perspektif. Perspektif Islam normatif digunakan untuk mengukur Islam historis, ortodoksi digunakan untuk mengukur heterodoksi, Islam ideal pada Islam heretikal, perspektif syari'ah pada Islam kultural dan seterusnya. Inilah dasar kritik Marshall G. Hodgson, penulis karya *magnum opus, The Venture of Islam* (1974), pada *The Religion of Java*-nya Geertz. Bagi Hodgson, karya Geertz cukup cemerlang namun sayangnya diwarnai *"a major systematic error"* (1974, 2: 551). Ini karena analisis Geertz, menurut Hodgson, terlalu dipengaruhi oleh pemikiran modernis yang shari'ah–*minded*. Geertz mengidentifikasi 'Islam' hanya apa yang ditemukannya pada kalangan modernis sehingga ia menggambarkan apa saja yang terdapat dalam tradisi Jawa (terutama abangan) sebagai warisan Aborigin atau Hindu-Budha. Secara serampangan, kata Hodgson, Geertz banyak memberikan label kehidupan keagamaan Muslim Jawa sebagai 'Hindu.' Sesungguhnya, tradisi-tradisi lokal yang dianggapnya Hindu, adalah gejala Islam universal dan bahkan kadang-kadang ditemukan dasarnya dalam Al-Qur'an, tapi Geertz menyebutnya sebagai "non-Islam" *(un-Islamic)*. Dengan demikian, bagi Hodgson, interpretasinya tentang Islam masa lampau, sebagaimana ditunjukkan oleh reaksi-reaksi anti-Islam dewasa ini, tidak bisa dipertanggungjawabkan *(highly misleading)*. Kesalahan Geertz di mata Hodgson terletak pada tiga akar masalah: "*When he refers to the archipelago having long been cut off from 'the centres of orthodoxy at Mecca and Cairo', the irrelevant inclusion of Cairo betrays a modern sources of Geertz's bias. We must suspect also the urge of many 'colonialists to minimize their subjects' ties with a disturbingly world-wide Islam (a tendency found also among French colonialists in the Maghrib); and finally his anthropological techniques of investigation, looking to a functional analysis of a culture in momentary cross-section without serious regards to the historical dimension. Other writers have recognized better the Islamic character even or inner-Javanese religion: C.A.O. van Nieuwenhuije, Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia (The Hague, 1958); W.F. Wertheim, Indonesia Society in Transition (2nd ed., The Hague, 1950), but Geertz stands out in the field. For one who knows Islam, his comprehensive data–dispite his intention–show how very little has survived from the Hindu past even in inner Java and raise the question why the triumph of Islam was so complete (1974: 551).*" Hodgson hanyalah salah satu dari para pengkritik Geertz, dari para sarjana lain domestik dan asing bertaburan. Lihat diantaranya, Jay, *Santri and Abangan. Religious Schism in Rural Central Java* (1957); Koentjaraningrat, *Pembicaraan Buku Clifford Geertz, The Religion of Java* (1963); Bachtiar, *The Religion of Java: A Commentary* (1973) dll. Studi perbandingan tentang Islam dan Hindu Jawa lihat, Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (1985). Bagi para sarjana Indonesia, Geertz dianggap tidak benar-benar memahami struktur masyarakat Jawa karena kekeliruannya dalam membuat kategorisasi abangan–santri–priyayi dalam stratifikasi sosial masyarakat Jawa.

2 Untuk studi Asia Tenggara masa pengaruh India yaitu sejak abad pertama hingga abad ketiga belas, bisa dibaca beberapa literatur yang telah menjadi klasik. Yang terkenalnya misalnya Hall, D.G.E, *AHistory of Southeast Asia*, Macmillan, ST Martin Press, New York, 1970; George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia,* Australian National University Press, 1975, dll.

3 Untuk masa-masa sesudahnya, lihat diantaranya, Clark. D. Neher, *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachusetts, 1981; Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia,* Asian Histories Series: MacMillan, 1981; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, *Volume One,* Yale University Press, New Haven and London, 1993; Milner, Anthony, *The Invention of Politics in Colonial Malaya. Contensting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere,* Cambridge University Press, 1994; McCloud, Donald G., *Southeast Asia, Tradition and Modernity in the Contemporary World*, Westview Press, Inc., 1995. Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jilid I dan II, Gramedia, Jakarta, 2005, dll.

4 Sebagai konsekuensi dari kemunculan strata inteligensia sekular hasil sekolah Barat yang mendominasi percaturan politik Indonesia sejak awal abad ke-20, Indonesia pasca kemerdekaan tahun 1945 sudah berorientasi pada sistem politik demokrasi. Indonesia sudah bereksperimen dengan Demokrasi Liberal tahun 1950-an. Karena tidak cocok, kemudian dirubah dengan demokrasi ala Soekarno yaitu Demokrasi Terpimpin (1959-1966). Soeharto mengembalikannya ke demokrasi bernilai dasar Indonesia yaitu Demokrasi Pancasila selama Orde Baru walaupun dalam prakteknya penuh dengan reduksi dan distorsi makna. Era reformasi kembali ke demokrasi liberal yang sesungguhnya. Malaysia, Singapura, Vietnam, Thailand dan Filipina, kendati diwarnai kuatnya kultur Melayu tetapi semuanya bersemangat dan berorientasi pada demokrasi.

5 Minoritas Cina selalu menjadi segelintir kekuatan ekonomi hampir di banyak negara dimana mereka berada. Selain jiwa pengembara dan pedagang yang *inherent* dalam kulturnya, *sense of minority* mereka membentuk *sense of community* yang kemudian melahirkan *sense of survival*. Di negara-negara pengembaraan, sebagai minoritas asing, mereka mengamankan diri dengan berafiliasi dengan kelompok-kelompok penguasa. Sejak zaman kolonial hingga kemerdekaan Indonesia, etnis Cina menempati posisi ini. Selama kekuasaan Orde Baru, ekonomi Indonesia yang kapitalistis sangat menguntungkan mereka. Akibat kebijakan proteksi, kolusi dan nepotisme, kelompok ini mendominasi ekonomi Indonesia dari level yang paling tinggi di pusat-pusat kota besar sampai tingkat rendah di daerah-daerah perdagangan. Gordon Redding dalam *The Spirit of Chinese of Capitalism* (New York: de Gruyter, 1993), mengatakan, "kelompok Cina hanya berjumlah 4 persen dari total penduduk Indonesia, tetapi mereka menguasai kurang lebih sepertiga kemakmuran ekonomi."

6 Lihat, George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia,* Australian National University Press, 1975.

7 Walaupun bernada menyetujui, Ricklefs masih meragukan pandangan ini dengan alasan "tidak terdapat satu catatan pun mengenai persaudaraan sufi yang terorganisasi di Indonesia pada periode awal itu" (1993: 18). Keheranan Ricklefs ini adalah representasi sekelompok sejarawan Asia Tenggara yang belum menemukan jawaban mengapa Islam bisa tersebar luas dan diterima masyarakat Nusantara tanpa sebuah organisasi dalam pengertian modern.

8 Ricklefs, 1993: 18.

9 G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (1975). Lihat juga, Neher, *Politics in Southeast Asia,* Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge, Massachussetts, 1983.

10 ihat, Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, Part Two: Expansion and Crisis,* Yale University Press, 1993, hal. 140-143. Argumen ini diikuti Azyumardi Azra bahwa "konversi" umumnya adalah perubahan atau pergantian dari kepercayaan sebelumnya kepada kepercayaan dan agama kitab suci, dan konsekuensinya, menunjukkan komitmen total penganutnya kepada agama barunya tersebut. Sementara "adhesi" adalah perpindahan atau kepengikutan agama tanpa meninggalkan praktek-praktek sebelumnya. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara, 2002*, hal. 18-24. Sarjana lain, Berg, memberikan pandangannya, "yang sebenarnya terjadi adalah kebudayaan mereka secara gradual menyerap nilai-nilai Islam, setelah mereka menyerap elemen-elemen kepercayaan Hindu-Budha, dan kemudian menyerap juga elemen-elemen peradaban Eropa." Lihat C.C Berg, "The Islamization of Java" *Studia Islamica,* iv, Paris, 1955, hal. 137.

11 Menyangkut pengaruh India ini, penting untuk membedakan antara "Indianisasi" dengan "warisan India." Warisan kebudayaan India masih dipraktekkan oleh kalangan masyarakat Muslim tertentu hingga tahun 1970-an terutama di masyarakat Jawa yang sangat kuat diwarnai sinkretisme Islam-Hindu. Tetapi, "proses Indianisasi" atau Hinduisasi sudah benar-benar hilang dari bumi Nusantara, sudah berakhir dengan kedatangan Islam yang menggantikannya dengan Islamisasi. Sementara Indianisasi sudah menghilang, Islamisasi masih berlangsung terus hingga kini. Islamisasi adalah proses sosial budaya yang tidak pernah berhenti *(never ending process).* Akhir dari sisa-sisa kepercayaan Hindu adalah

saat kaum abangan semakin terus berganti identitas menjadi santri pada akhir kurun Orde Baru. Indianisasi atau Hinduisasi kini hanya tinggal "warisan" Nusantara masa lalu.

12 D.G.E. Hall, *A History of Southeast Asia,* Macmillan, ST Martin Press, New York, 1970, hal. 214.

13 Robert R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java,* Cultural Report Series No. 12, Southeast Asia Studies, Yale University, 1963, hal. 6.

14 Coedès, *The Indianized States*, hal. 253.

15 *Ibid*, hal. 251.

16 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Bagian 2, Den Haag dan Bandung: W van Hoeve, 1855, hal. 233.

17 Pembahasan tentang "*race theory*" ini, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Lokal dan Global Islam Nusantara*, Mizan, 2002, hal. 37-50.

18 Lihat pernyataan-pernyataan Coedes, Reid, Jay dan Soebardi tentang Islamisasi pada halaman-halaman selanjutnya tulisan ini

19 Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda,* LP3ES, Jakarta, 1986: 17.

20 *Ibid*

21 Bukti bahwa cara modal kapital tidak bisa masuk ke dalam sanubari penduduk pribumi terdapat di beberapa daerah, diantaranya di Sunda. Sejak abad ke-19, di tanah Sunda mulai hadir misi Kristen dan Katolik yang ditopang bantuan pemerintah Belanda menyebarkan agama baru tersebut di kalangan penduduk. "Tetapi, sangatlah menarik" kata Ajip Rosidi, "bahwa selama lebih dari 100 tahun, agama Kristen dan Katolik ini tidak banyak berkembang di kalangan orang Sunda" (1984: 134). Pengakuan ini membuat mereka melakukan Kristenisasi dengan berbagai cara, diantaranya selain dengan memberikan bantuan makanan dan pakaian, juga dengan merterjemahkan Injil ke dalam bahasa Sunda yang cara ini pun tidak banyak menunjukkan hasil nyatanya. Masyarakat Sunda tetap sebagai etnis Muslim yang kuat. Sunda, kata Dawam Rahardjo, seperti halnya Melayu, Makassar dan Madura, secara kultural identik dengan Islam. Seperti halnya Melayu, mengatakan Sunda berarti Islam. Seminar yang diselenggarakan Fakultas Adab IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, 23-24 Desember 1989, tentang *Islam dalam Sosial Budaya Sunda: Antara Cita dan Realita*, menghasilkan kesamaan pandangan di kalangan sejarawan dan budayawan bahwa budaya Sunda identik dengan Islam tanpa memperhatikan bahwa "Sunda Islam" tidak sama dengan "Islam Sunda."

22 Soebardi, "The Place of Islam," dalam Elaine McKay, *Studies in Indonesian History,* Pitman Australia, 1976, hal. 40.

23 Reid, *Southeast Asia …* hal. 132-201. Dalam buku lain, sambil mengutip Max Weber, Reid juga menyebutkan "kekacauan tatanan sosial" *(destructive social order)* sebagai unsur pendorong lain perpindahan agama penduduk pribumi kepada Islam. Lihat, Anthony Reid, *Southeast Asia in the Early Modern Era, Trade, Power, and Belief,* Cornell University Press, 1993, hal. 152.

24 Lihat D.R. Sardesai, *Southeast Asia, Past and Present,* Third Edition, 1993, hal. 53-55.

25 Coedès, *The Indianized States,* hal. 33. Lihat Jay, *Religion and Politics*, hal. 7.

26 Jay, *Religion and Politics*, hal. 7.

27 Persepsi orang luar ini lama sekali menjadi ciri panggung sejarah Nusantara, baik berupa berita Cina, kisah-kisah Arab atau catatan-catatan Portgis dan Belanda. Karena dikenal melalui kesaksian-kesaksian luar, menurut Denys Lombard, "kawasan Asia Tenggara lama sekali hanya dianggap sebagai kawasan pertemuan, penampungan, dan 'kolonisasi'; istilah-istilah seperti 'pengaruh,' 'sumbangan budaya,' memiliki bobot yang paling penting dalam historiografinya." Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia*, Jilid 2, Gramedia, 2005, hal. 10.

28 Lombard, *Nusa Jawa,* hal. 3, 9.

29 Hingga pertengahan abad ke-20, penulisan sejarah Indonesia didominasi oleh pendekatan Eropa-sentris dimana peran-peran kolonial Eropa lebih ditonjolkan dalam penulisan sejarah. Namun, setelah ditemukan sumber-sumber dan kajian sejarah penting seperti disertasi J.C. van Leur tentang perdagangan di Asia Tenggara tahun 1934, *Suma Oriental* karya Tome Pires dan kemudian *Asian Trade and European Influence in the Indonesian*

Archipelago between 1500 and 1630 karya M.A.P. Meilink-Roelofz yang diterbitkan di Den Haag tahun 1962, kecenderungan mulai berubah. Aspek-aspek lokal, regional dan nasional dalam melukiskan fenomena Indonesia masa silam mulai mendapat tempat sejak saat itu.

30 Reid, *Southeast Asia* … hal. 1.
31 Ricklefs, hal. 30.
32 Neher, *Politics in Southeast Asia*, hal. 15.
33 Di Gresik misalnya, ada sebuah "pantai tanpa penghuni." Ketika rombongan Zeng He (Cheng Ho) singgah, hanya ada sekitar seribu keluarga disitu dan orang-orang pribumi datang dari berbagai penjuru membuat sebuah komunitas baru perdagangan. Orang-orang Cina yang sudah masuk Islam tampak mentaati agamanya dan memperdagangkan emas, batu mulia dan barang- barang impor. Banyak dari mereka yang menjadi kaya dari aktifitas perdagangan itu. (Lombard 2005: 42).
34 Neher, *Politics in Southeast Asia*, hal. 15.
35 Jay, hal. ii.
36 Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture,* 1973, hal. 43.
37 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* trans. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins, 1972, Vol. I, hal. 30.
38 A.C Milner, "Islam and the Muslim State," in M.B Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia,* Leiden, 1983, hal. 31.
39 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce,* hal. 169.
40 Lea A. William, *Southeast Asia: A History,* New York, Oxford University Press, 1976, hal. 25.
41 Milner, *Islam . . .* , hal. 31.
42 *Ibid.* Konsep faham kekuasaan Jawa nampaknya lebih filosofis dan agak rumit dari pada konsep-konsep kekuasaan lain di Asia Tenggara, apalagi dibandingkan dengan yang berkembang di Barat. Bagi masyarakat Jawa, kekuasaan itu abstrak, sumber kekuasaan bersifat heterogen, akumulasi kekuasaan tidak terbatas dan secara moral ambigus. Di sisi lain, dari interaksi diantara premis-premis yang bertentangan, koherensi dan konsistensi tradisi berkembang dan berubah. Namun demikian, kekuasaan berubah menjadi konkrit, homogen, jumlah kekuasaan di alam semesta adalah konstan dan kekuasaan tidak mempersoalkan legitimasi. Lihat, Benedict R. O'G. Anderson, *Language and Power, Exploring Political Culture in Indonesia* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1990). Lihat juga, Donal K. Emerson, *Indonesia's Elite, Political Culture and Cultural Politics* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1976); Fachry Ali, *Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*, Gramedia Jakarta, 1986; Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa, Penerapannya oleh Raja-raja Mataram,* Kanisius, Yogyakarta, 1987.
43 *Ibid.*
44 Reid, *Southeast Asia* . . . , hal. 133.
45 McCloud mengatakan bahwa di negara-negara tradisional Asia Tenggara sendiri, salah satu fungsinya adalah mengelola perdagangan internasional. Fungsi negara yang uatama adalah (1) mengelola konflik, (2) mengelola sumber daya ketika jumlah penduduk meningkat, (3) mengelola perdagangan domestik yang berkembang, (4) dan mengelola perdagangan internasional." Lihat, Donald McCloud, *Southeast Asia, Tradition and Modernity in Contemporary World,* Westview Press, hal. 89.
46 M.B Hooker, "The Translation of Islam into Southeast Asia," dalam M.B Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia,* Leiden, 1983, hal. 7.
47 Jay, *Religion and Politics,* hal. 5.
48 Milner, *Islam . . .* , hal. 30.
49 *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III, Balai Pustaka, Jakarta 1993, hal. 26.
50 *Sejarah Nasional Indonesia*, III, 1993 : 76.
51 *Ibid*
52 Lihat, Anthony Reid, "Kings, Kadis and Charisma in the Seventeenth Century Archipelago," dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia,* Monash Paper on Southeast Asia No. 27, 1993, hal. 93.
53 J.T Siegel, *The Rope of God,* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, hal. 39.

54 Reid, *Southeast* . . . , hal. 133.
55 M.C Ricklefs, *A History of Modern Indonesia,* Macmillan, 1981, hal. 19.
56 Lombard, *Nusa Jawa…,*hal. 7.
57 Lombard, *Nusa Jawa*… hal. 7.
58 Neher, *Politics* . . . , hal. 15.
59 Roy F. Ellen, 'Practical Islam in Southeast Asia,' in M.B Hooker (ed.), *Islam* . . . , hal. 73.
60 Jay, *Religion* . . . , hal. 6. Lihat juga, J.C van Leur, *Indonesian Trade and Society*, The Hague and Bandung, 1955, terutama Bab 2, 3 dan 4; C.C Berg, "The Islamization of Java," *Studia Islamica*, IV, 1955, hal. 155.
61 Lihat A. Reid, "Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia," dalam *Journal of Southeast Asian History* 10, No. 13, December 1969, hal. 395 - 414; H. A Suminto, "Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms of the Malay-Indonesian Archipelago," *Der Islam* 57, 1980, hal. 301 -310.
62 Anthony Reid, "The Structure of Cities in Southeast Asia, Fifteenth to Seventeenth Centuries," dalam *Journal of Southeast Asian Studies* 11, (September 1980), hal. 329.
63 Reid, *Southeast Asia* . . . , hal. 160.
64 Hooker, *The Translation* . . . , hal. 7.
65 Denys Lombard, *Nusa Jawa,* hal. 36.
66 Ibid, hal. 31-32.
67 *Ibid,* hal. 154.
68 *Ibid*, hal. 155.
69 *Ibid*, hal. 165.
70 *Ibid*, hal. 158.
71 *Ibid*, hal. 178.
72 Reid, *Southeast Asia* . . . , hal. 143.
73 Jay, *Religion* . . . , hal. 5.
74 Reid mengatakan bahwa prinsip egalitarisme Islam "secara ekstrim bersifat subversif" bagi kedudukan raja di istana (Reid, *Southeast* . . . , hal. 169, dan Reid (ed.), *The Making* . . . , hal. 83-84). Menurut penulis, fenomena itu mungkin hanya ditemukan pada kerajaan-kerajaan yang secara sangat kuat dipengaruhi oleh Hinduisme seperti kerajaan-kerajaan Jawa pedalaman *(inland states)*. Dan, sulit ditemukan pada kerajaan-kerajaan di Sumatra yang pangaruh Indianya relatif kurang. Realitas historisnya, ide persamaan derajat ini memang lebih mudah diterima dan ditemukan pada kerajaan-kerajaan non-Jawa seperti Pasai dan Malaka, dan kerajaan-kerajaan pesisir utara Jawa (Gresik, Tuban, Demak, Cirebon dan Banten) yang secara kultural lebih terbuka terhadap ide-ide luar dan pengaruh asing, atau kerajaannya tidak menganut sistem feodalisme seperti yang kuat ditemukan pada negara-negara tradisional pedalaman Jawa. Karena itulah, gejala ini menjadi salah satu penjelasan, mengapa Islam lebih dulu masuk dan diterima di kerajaan-kerajaan wilayah Sumatra daripada di Jawa.
75 C.A.O van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia,* W. van Hoeve Ltd., The Hague and Bandung, 1958, hal. 36.
76 Lihat Johan Hendrik Meuleman, "Islam Asia Tenggara dan Proses Globalisasi," dalam Moeflich Hasbullah (ed.), *Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam*, Bandung, Fokusmedia, 2003, hal. 56-73.

BAB VII

Pembentukan Tradisi Politik

Struktur Kekuasaan dan Tradisi

Setelah gagal menghalau serangan tentara Portugis (1511), Sultan Malaka dan laskarnya beristirahat di pinggiran ibukota. Panglima perang meminta agar *Hikayat Muhamad Hanafiah,* dibacakan. Sedangkan baginda lebih suka mendengarkan *Hikayat Amir Hamzah*, kisah legendaris paman Nabi. Tetapi karena panglima dan semua laskar tetap bersikeras pada keinginan mereka, maka kisah cicit Nabi Muhammad itu akhirnya dibacakan juga.

Demikan sekelumit episode dari peristiwa tragis yang menimpa kerajaan maritim yang perkasa, Malaka, seperti dilukiskan dalam *Sejarah Melayu.* Episode ini dengan jelas menunjukkan keakraban dengan tradisi sastra Islam dan kecenderungan untuk memberi fungsi simbolik pada cerita heroik dalam masa krisis. Di bagian lain dari naskah, diceritakan pula kesukaan sultan untuk mendiskusikan masalah agama yang sulit-sulit.[1]

Jika saja pernyataan Ibnu Majid, pelayar Arab yang membawa Vasco de Gama ke Calicut (Kalkuta), tentang situasi budaya Islam pada abad ke-15 mengandung kebenaran dan bukan sekadar letupan kejengkelannya terhadap situasi sosial-kultural yang tak sesuai dengan yang diinginkannya, maka episode tersebut tentu hanyalah karya rekaan belaka atau, lebih tepat, tak lebih dari konvensi

Ilustrasi pelabuhan Malaka.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

literer Melayu belaka. Boleh jadi kisah ini adalah bagian dari usaha istana Johor untuk membanggakan kebesaran Malaka sebagai peletak dasar tradisi Islam Melayu.

Ketika buku ini ditulis Johor, pewaris langsung Kesultanan Malaka, sedang berusaha membangun hegemoni politik di Selat Malaka. Hanya saja tentu bisa juga dicatat bahwa membacakan kisah kepahlawanan ketika bersitirahat di medan perang bukanlah sesuatu yang aneh dalam tradisi sastra Melayu klasik. Nampaknya hal ini bukanlah sekadar konvensi literer belaka, tetapi adalah gambaran dari sebuah tradisi yang terus berlangsung, malah sampai ke abad ke-19. Peranan *Hikayat Perang Sabil,* karya Teungku Cik Muhammad Pante Kulu, dalam "perang di jalan Allah" di Aceh, umpamanya, sampai kini masih dikenang.[2]

Kembali tentang *Sejarah Melayu.* Bagi Johor, mengingatkan kisah yang mungkin terjadi kira-kira satu abad sebelum *Sejarah Melayu* ditulis tersebut mempunyai maksud tertentu juga. Di samping untuk keperluan internal istana, baik sebagai landasan legitimasi, maupun dan terutama, sebagai alat pengingat bagi penguasa tentang tanggung jawab moralnya. Dalam suasana tersebut, maka kisah-kisah dalam *Sejarah Melayu* dapat berfungsi sebagai contoh tentang pola yang sesuai bagi seorang penguasa. *Sejarah Melayu* pun bisa juga dilihat sebagai panggilan hegemoni dari Dinasti Palembang, Malaka, dan Johor di perairan Selat Malaka.[3]

Abad ke-17 adalah abad yang paling menentukan dalam sejarah perkembangan Islam di Asia Tenggara. Barangkali pula pada abad inilah Islam, sebagai landasan dan model dari budaya tinggi yang dibina oleh golongan tinggi dalam masyarakat, telah makin meluas. Kalau saja hipotesa Schrieke yang terkenal, yang mengatakan bahwa perkembangan Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, adalah sebagai bagian dari dinamika "*the race with Christianity*" (perlombaan dengan Kristen) ada benarnya,[4] maka pada abad ke-17 perlombaan itu praktis telah dimenangkan Islam. Tradisi lokal tentang Islamisasi Gowa-Tallo menyatakan pula bahwa para pendeta Kristen terlambat datang dari Malaka. Ketika mereka tiba, tiga orang datuk dari Minangkabau telah berhasil merangkul sang raja. Menjelang akhir abad ke-17, suasana kultural baru telah makin terbentuk. Dalam situasi inilah Sultan Iskandar Tsani dari Aceh, seperti dikisahkan oleh *Hikayat Marong Mahawangsa*, mengirimkan *Kitab Sirat al Mustaqim* karya Nuruddin ar-Raniri kepada raja Kedah, yang telah resmi menjadi sultan, sebagai pegangan bagi penguasa Muslim yang baru tersebut.[5] Historisitas dari kisah yang telah disinggung di atas, dengan mudah dapat dibantah. Tetapi kisah tersebut menunjukkan betapa pentingnya abad ini dalam ingatan kofektif.

Abad ke-17 adalah abad yang paling menentukan dalam sejarah perkembangan Islam di Asia Tenggara. Barangkali pula pada abad inilah Islam, sebagai landasan dan model dari budaya tinggi yang dibina oleh golongan tinggi dalam masyarakat, telah makin meluas. Kalau saja hipotesa Schrieke yang terkenal, yang mengatakan bahwa perkembangan Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, adalah sebagai bagian dari dinamika "the race with Christianity" (perlombaan dengan Kristen) ada benarnya,[4] maka pada abad ke-17 perlombaan itu praktis telah dimenangkan Islam.

Abad ke-17 dapat dilihat sebagai zaman peletakan landasan tradisi hubungan penguasa dan ulama di kerajaan-kerajaan maritim Melayu. Pada masa persaingan politik dan ekonomi yang tajam di perairan Indonesia barat ini, para ulama, yang mungkin berdatangan dari wilayah lain dunia Islam, tidak hanya menjadi penasehat atau bahkan pemberi legitimasi bagi para penguasa, tetapi juga perantara dengan dunia luar. Di bawah bimbingan spiritual para ulama, para penguasa dari pusat-pusat perdagangan maritim melihat diri mereka sebagai bagian dari dunia kosmopolitan Islam. Persaingan politik mungkin tidak akan pernah berakhir, tetapi dunia kebudayaan merupakan sesuatu yang dapat mereka pakai bersama. Karena itu, dapat dipahami bahwa Aceh, Malaka, Minangkabau dan sebagainya mencari hubungan dunia mereka masing-masing dengan tokoh sejarah yang telah menjadi mitos di Dunia Timur, Iskandar Zulkarnaen, raja "Makadunia", *kata Sejarah Melayu.* Tidak aneh juga bila Kesultanan Sulu melacak asal usulnya ke Minangkabau dan ke Palembang. Atau raja Banten minta pengesahan gelar sultan ke Mekah—suatu langkah yang kemudian diikuti oleh raja Mataram—meskipun mungkin penguasa di Tanah Suci itu tidak memiliki wewenang keagamaan untuk melakukannya.

Gambaran cap stempel Raja Aceh abad 19.

Sumber: Yayasan Lontar

Setelah menceritakan berbagai kemenangan Iskandar Muda, *Bustanus Salatin* (Taman Raja-raja), menyatakan bahwa:

> *"Dialah (Sultan Iskandar Muda) yang membuat masjid Baitur Rahman dan beberapa masjid pada tiap-tiap manzil (negeri), ia lah yang mengeraskan agama Islam dan menyuruhkan rakyat sembahyang lima waktu, dan puasa Ramadhan dan puasa Sunnat, dan mengenyahkan sekalian mereka itu minum arak dan berjudi".*[6]

Itulah "zaman keemasan Aceh", sebagaimana dilukiskan Nuruddin ar-Raniri, ulama yang paling berpengaruh di istana Sultan Iskandar Tsani (1636-1641), menantu dan pengganti Maharaja Iskandar Muda. Snouck Hurgronje mungkin benar ketika menyatakan bahwa yang disebut "zaman keemasan" Aceh hanya ada dalam dunia dongeng. Tetapi di samping berbagai keberhasilan politik dan ekonomi,[7] kutipan di atas dengan jelas menunjuk pada suatu aspek dalam tradisi politik Aceh: raja adalah pemegang monopoli inisiatif. Nuruddin ar-Raniri, ulama kepercayaan dari pengganti Iskandar Muda, tidak pernah ragu sedikit pun untuk memberikan semua kehormatan kepada sultan, meskipun orang lain mungkin mempunyai andil juga.

Sejarawan mungkin bisa menceritakan tentang terlibatnya Aceh dalam suasana kebudayaan India Islam dan bahwa banyak simbol-simbol kerajaan dengan jelas menunjukkan pengaruh budaya istana Mughal, seperti yang ditunjukkan oleh Brakel,[8] tetapi dalam kesadaran sejarah Aceh zaman Iskandar Muda adalah periode konsolidasi Aceh sebagai "Serambi Mekah". Pada masa itu pula lah diktum sakti "hukum dan adat adalah ibarat kuku dan daging" dirumuskan. Dengan kata lain, definisi kultural tentang Aceh dinukilkan dalam periode ini. Definisi kultural inilah yang melihat Islam sebagai landasan kebudayaan dan struktural politik dan yang menempatkan sultan sebagai pusat pusat kekuasaan dan simbol negara. Dalam pemikiran ini ulama adalah pengesah kekuasaan dan perumus realitas.[9] Tetapi kematian Iskandar Tsani tanpa meninggalkan pewaris laki-laki membuka kesempatan bagi para Orang Kaya, yaitu elit politik dan ekonomi yang saling bersaing, untuk memilih ratu sebagai penguasa baru—sesuatu yang secara hipotetis dibicarakan oleh *Tajus-Salatin* kini dihadapi dalam realitas. Kalau tak ada ahli waris laki-laki yang bisa diterima, kata naskah dari awal abad ke-17 ini, perempuan boleh dipilih sebagai ratu, sebab "Allah tak menginginkan adanya fitnah bagi hamba-Nya".

Kematian Iskandar Tsani tanpa meninggalkan pewaris laki-laki membuka kesempatan bagi para Orang Kaya, yaitu elit politik dan ekonomi yang saling bersaing, untuk memilih ratu sebagai penguasa baru—sesuatu yang secara hipotetis dibicarakan oleh Tajus-Salatin kini dihadapi dalam realitas. Kalau tak ada ahli waris laki-laki yang bisa diterima, kata naskah dari awal abad ke-17 ini, perempuan boleh dipilih sebagai ratu, sebab "Allah tak menginginkan adanya fitnah bagi hamba-Nya".

Tetapi dengan begini, periode penguasa yang relatif lemah dalam sistem yang memerlukan raja yang otoriter, tetapi adil, pun bermula pula. Secara berturut-turut dari tahun 1641 sampai 1699 Aceh diperintah oleh empat sultanah.[10]Dalam situasi bukan saja daerah kekuasaan Aceh kembali ke perbatasan semula, ketika Sultan Iskandar Muda naik tahta, politik Aceh Songot ditentukan oleh perimbangan kekuatan dari para Orang Kaya. Sementara itu, kedudukan ulama sebagai pengesah dan pembimbing raja, tetap bertahan. Hal ini bahkan disahkan

dalam *Adat Aceh,* yang mungkin bisa dianggap sebagai risalah mengenai ideologi Aceh pada abad ke-18.[11]

Ulama adalah ulama. Betapapun besar pengaruhnya, usaha menjadikan ulama sebagai bagian dari struktur kekuasaan hanya berakhir dengan hilangnya keulamaan. Itulah umpamanya yang terjadi dengan *mukim,* yang semula merupakan komunitas yang berpusat pada masjid, sesuai dengan Mazhab Syafe'i, kepala *mukim* mengalami transformasi menjadi penguasa temporal (dunia) belaka.[12]Masalahnya menjadi berbeda kalau pemegang kekuasaan yang sah telah tersingkir dan tak lagi bisa menjalankan fungsinya dengan baik, maka ulama pun harus sanggup mencari pemecahan terhadap kekosongan ini. Sebab, bagaimanapun juga kekosongan kekuasaan adalah sesuatu yang bertentangan dengan fitrah masyarakat. Inilah yang terjadi ketika raja dari pusat kekuasaan negara, sebagai akibat langsung agresi Belanda dalam perang secara salah biasa disebut Perang Aceh (1897 – 1904). Dalam suasana perang ini, para *uluebalang* atau, penguasa lokal, juga gagal untuk mengisi kekosongan kepemimpinan antar-wilayah. Situasi inilah yang menyebabkan para ulama menampilkan diri tidak saja sebagai pemimpin perang, tetapi juga sebagai perumus realitas Aceh yang otentik. Dengan campur tangan Belanda, khususnya melalui politik "pasifikasi" yang diperkenalk1an Snouck Hurgronje, ulama ditampilkan sebagai *counter elite* berhadapan dengan *uluebalang*, yang dijadikan sebagai "sekutu".[13] Meskipun mungkin bertolak dari landasan pemahaman terhadap masyarakat Aceh dan Islam yang kurang tepat—Islam dipertentangkan dengan adat, Islam diwakili oleh ulama, sedangkan adat oleh para *uluebalang*—tetapi politik yang dijalankan dengan konsisten dan dijaga dengan baik, akhirnya dapat juga menciptakan realitasnya sendiri.[14] Maka, ulama pun menjadi *counter elite,* yang bersaingan dengan para penguasa lokal untuk mendapatkan kekuasaan.

Reruntuhan benteng Inong balee atau benteng para Janda pejuang Aceh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Proses pembentukan tradisi politik Islam di Sulawesi Selatan terjadi melalui peristiwa yang cukup unik. Di bawah raja nya yang ke-12, Bone, Kerajaan Bugis yang paling besar, harus mengalami kekalahan militer dari Gowa-Tolla yang telah menganut Islam. Pada tahun 1610 Bone secara resmi masuk Islam. Tiga puluh tahun kemudian, raja Bone ke-13, La Maddaremmeng (1613 – 1644), tidak hanya melanjutkan proses penggabungan hukum Islam ke dalam lembaga tradisional Bone, tetapi juga mencanangkan gerakan pembaruan keagamaan. La Maddaremmeng memerintahkan kaulanya untuk mematuhi ajaran hukum Islam secara total. Ia juga memerintahkan keluarga bangsawan untuk membebaskan budak mereka. Dengan tindakan ini, La Maddaremmeng sesungguhnya telah memulai

Gambaran cap Kerajaan Sultan Bone abad 18.
Sumber: Yayasan Lontar.

suatu "revolusi sosial", karena perbudakan adalah tulang punggung ekonomi bangsawan Bugis. Revolusi tersebut mendorong kaum bangsawan untuk bereaksi. Dengan didukung ibu kandung La Maddaremmeng sendiri, kaum bangsawan Bugis meminta Gowa untuk campur tangan. Dengan campur tangan militer Gowa, La Maddaremmeng, raja revolusioner yang saleh itu, akhirnya kalah (1644) dan diasingkan ke Gowa.[15]Selama 17 tahun, hingga munculnya Arung Palaka, anak La Maddaremmeng, Bone berada di bawah dominasi politik Gowa. Petualangan Arung Palaka dan para sekutunya, dengan Speelman Gubernur Jenderal Belanda, dalam melawan Sultan Hasanuddin dari Gowa, telah memengaruhi jalannya sejarah Nusantara pada abad ke-17. Tetapi gerakan pembaruan keagamaan yang dicanangkan oleh La Maddaremmeng meninggalkan pengaruh yang besar terhadap masyarakat Bugis.

Gowa-Tallo, tak ubahnya dengan kerajaan-kerajaan maritim lain, seperti Malaka atau Aceh, sepenuhnya terlibat dalam dunia kosmopolitan Islam. Kerajaan kembar ini tidak hanya menjadi tempat persinggahan para musafir ulama—baik dari Minangkabau yang menurut tradisi adalah tanah asal dari para mubaligh yang mengislamkan mereka, maupun dari tempat-tempat lain di dunia Islam Melayu—tetapi juga mengirimkan anak-anak mereka untuk mempelajari agama baru tersebut ke pusat-pusat keagamaan. Salah seorang dari mereka adalah Syekh Yusuf, seorang ulama, yang dari segala segi dapat dilihat sebagai salah satu bintang pemikir Islam yang menerangi Nusantara pada abad ke-17.[16] Menurut tradisi Makasar, setelah menyelesaikan pelajarannya di Tanah Suci (sekitar tahun 1678)[17] Syekh Yusuf kembali ke Makasar (Gowa). Tetapi ia kecewa mendapatkan betapa longgarnya praktek keagamaan di tanah kelahirannya. Segala upayanya untuk memperbaiki keadaan menemui kegagalan. Karena kecewa, ia meninggalkan Makasar dan pergi ke Banten. Di sini ia menjadi guru, menantu, dan kawan dekat Sultan Ageng Tirtayasa dalam melawan VOC.[18] Tetapi ia tertangkap dan dibuang ke Srilanka dan kemudian Afrika Selatan. Di sinilah ia meninggal dunia (1699).

Sementara itu raja Gowa, Sultan Abdul Jalil, selalu bermimpi tentang Syekh Yusuf yang dianggap sebagai anggota keluarga kerajaan. Karena itu pada tahun 1705 raja meminta VOC agar mengembalikan kerangka Syekh Yusuf. VOC akhirnya memenuhi permintaan tersebut. Syekh Yusuf dimakamkan di tanah kelahirannya, tempat yang ia tinggalkan dengan rasa kecewa sebelum pindah ke Banten. Ia dijuluki Tuanta Samalaka, atau guru yang diberkati. Sanak

Makam raja-raja Gowa.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007

saudara serta para pengikutnya mendapat perlakuan istimewa dari raja.[19] Dengan tindakan ini, raja tidak hanya bermaksud untuk menghormati anggota keluarganya, tetapi lebih dari itu untuk memperkuat ikatan antara istananya dengan tokoh suci. Barangkali lebih dari itu, dalam diri Syekh Yusuf, raja telah menemukan kebanggaan Gowa yang telah dihina oleh Speelman (1669). Dengan demikian konsep *kebudayzmpanngadereng,* telah terwujudkan, sekalipun secara simbolis.

Sebelum kedatangan Islam, menurut lontara Latoa,[20]hanya terdapat empat unsur yang mengawasi negara. Keempatnya adalah *ode* (yang mengawasi rakyat), *rappang* (yang memperkuat negara), *wari* (yang memperkuat ikatan keluarga), dan *bicara* (yang mengawasi perbuatan sewenang-wenang). Sekarang, ditambahkan *sara* (kewajiban agama) ke dalam empat unsur *panngadereng* tersebut. Dari sudut kepranataan sosial, penambahan unsur baru itu tercermin pada pengangkatan *parewa sara* (pejabat agama) sebagai pendamping dari *parewa ode* (pejabat adat). Dalam konsep *panngadereng* kedua jabatan ini mempunyai kedudukan yang sama. Dengan pengawasan langsung dari raja, pranata ini, yang tidak hanya terdapat di Kerajaan Gowa-Tallo tetapi juga di wilayah Bugis ini tidak hanya dimaksudkan untuk mengamankan setiap pertentangan yang mungkin timbul dari dua sumber nilai tersebut (adat dan agama), tetapi juga, tampaknya, untuk menciptakan aturan-aturan sosial yang tidak boleh bertentangan dengan ajaran agama yang diajukan oleh *parewa sara'.* Akhirnya, pada abad ke-18, Sulawesi Selatan, yang mengalami

proses Islamisasi melalui pengislaman istana pada abad ke-17, menghasilkan juga kitab pegangan ideologis bagi penguasa, yang kini telah digambarkan sebagai khalifatullah, yaitu *Kitab Budi Istirakat Indra Bustamil,* yang tampaknya merupakan saduran dari *Tajus Salatin.*[21] Jadi, setelah dua abad menganut Islam, akhirnya tradisi Islam Bugis-Makasar menjadikan dirinya menjadi bagian dari Islam "dunia Melayu".[22]

Pengalaman historis masyarakat Aceh dan Bugis-Makasar hanyalah contoh dari pembentukan tradisi tertentu, yang mulai mengambil bentuk setelah masuknya Islam ke dalam unsur-unsur sosial dan kebudayaan yang sudah ada. Walaupun proses Islamisasi Aceh Darussalam, pewaris Samudera Pasai, Sulu dan Maguindanao tidak terpisah dari pembentukan negara sendiri, sedangkan di Malaka, Patani dan Gowa-Tallo proses itu berlangsung setelah negara-negara itu relatif telah mantap, tetapi keduanya menunjukkan—dalam cara yang berbeda—suatu kecenderungan ke arah pembentukan tradisi yang bercorak "integratif". Inilah tradisi dalam mana Islam mengalami proses ortogenetik atau "pempribumian" secara konseptual dan struktural. Secara ideologis Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari sistem kebudayaan secara keseluruhan. Islam dipandang sebagai landasan masyarakat budaya dan kehidupan pribadi. Dalam "tradisi integratif" ini, Islam merupakan unsur yang dominan dalam komunitas kognitif yang baru maupun dalam paradigma politik, yang dipakai sebagai pengukuran tentang apa yang bisa dianggap wajar dan yang bukan.

Dalam proses pembentukan tradisi ini, secara bertahap terjadi pula marginalisasi paham dan unsur budaya lama. Mungkin sejarawan dan antropolog dapat melihat bahwa berbagai unsur budaya yang masih fungsional adalah kelanjutan

Masjid Jami Bua, Kota Palopo.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007

dari zaman pra-Islam dalam tradisi integrasi tersebut. Tetapi sisa-sisa pra-Islam sebenarnya telah dijadikan sebagai bagian dari apa yang dianggap, dalam tahap perkembangan sejarah, sebagai bagian dunia Islam. Dalam proses itu, makna dan signifikansi unsur-unsur itu, bila bukan substansinya, mengalami proses Islamisasi. Dan, pencarian ke arah bentuk ortodoksi yang sesuai adalah salah satu corak dinamika tradisi integrasi ini. Sebagai konsep sejarah, tradisi integrasi selalu terkena oleh arus gerakan untuk mencapai ortodoksi skriptural Islam. Dengan begini, seleksi terhadap unsur-unsur yang telah diterima tersebt selalu pula terjadi. Tema utama dari dinamika tradisi integrasi tidak lain daripada proses seleksi dan akomodasi unsur-unsur baru yang terus menerus. Tidak jarang proses ini berlangsung melalui pertentangan internal dalam masyarakat. Dari perspektif ini, maka revolusi sosial yang dilancarkan La Maddaremmeng, usaha Nuruddin ar-Raniri untuk menyerang ajarah wujudiyah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani di Aceh abad ke-17, atau gerakan Padri di Minangkabau pada abad ke-19,[23]memiliki kemiripan mendasar, yaitu semuanya ditujukan untuk mencapai tatanan masyarakat dan pandangan dunia yang dianggap sesuai dengan doktrin agama.

Unsur-unsur kebudayaan tidak dapat begitu saja dihilangkan, bahkan tidak oleh waktu. Maka ciri lain dari tradisi integrasi adalah menyingkirkan unsur-unsur yang tidak terintegrasi ke posisi yang marginal, yang keberadaannya diam-diam diakui, atau bahkan dipakai, tetapi tidak dapat diterima sebagai bagian dari kerangka konseptual yang ideal. Mantra, jampi-jampi, kedudukan dukun, bissu (di Sulawesi Selatan), atau comoh di Tanah Semenanjung adalah riil dan aktual, dibiarkan terjadi seakan-akan biasa di luar kerangka kebudayaan sah.

Namun demikian, unsur-unsur kebudayaan tidak dapat begitu saja dihilangkan, bahkan tidak oleh waktu. Maka ciri lain dari tradisi integrasi adalah menyingkirkan unsur-unsur yang tidak terintegrasi ke posisi yang marginal, yang keberadaannya diam-diam diakui, atau bahkan dipakai, tetapi tidak dapat diterima sebagai bagian dari kerangka konseptual yang ideal. Mantra, jampi-jampi, kedudukan dukun, *bissu* (di Sulawesi Selatan), atau *comoh* di Tanah Semenanjung adalah riil dan aktual, dibiarkan terjadi seakan-akan biasa di luar kerangka kebudayaan sah.

Dalam proses pembentukan tradisi yang terus-menerus, sang penguasa yang memiliki *daulat,* selalu menempati posisi pusat, baik sebagai penganjur maupun penentang gelombang informasi. Sebagai *daulat*, ia bukanlah dewa dalam konsep Qiwa-Budhis, melainkan wakil Tuhan di bumi. Tindakannya tidak saja harus bermakna secara religius, ia sendiri merupakan bagian dari sistem politik yang didukung agama.[24] Setiap gangguan, apapun bentuknya, dalam sistem harus dihindarkan. Dan setiap penyimpangan yang mungkin telah terjadi dalam sistem harus diluruskan. Karena itulah Sultan Iskandar Tsani mendukung dan melindungi gerakan ortodoks radikal yang dilakukan oleh Nuruddin ar-Raniri. Dan dalam situasi yang sama pula, Ratu Aceh, pengganti Iskandar Tsani, mendukung gerakan ulama moderat untuk menyingkirkan ar-Raniri dari lingkungan istana.[25]

Dengan bukunya, *Bustanus Salatin,* ar-Raniri memberikan sumbangan yang berharga dalam pembentukan tradisi politik Aceh. Sultan adalah pemegang monopoli inisiatif yang berwawasan sosial, dan tindakannya harus merupakan perwujudan dari takdir Tuhan.[26] Iskandar Muda mengalahkan Pahang bukan karena ia bermaksud untuk memperluas wilayahnya. Kemenangan atas Pahang adalah wujud "hikmah Allah yang terlalu ajaib dan kodrat-Nya yang dari

amat ghaib, pada berlakunya iradat-Nya atas seseorang". Bukankah karena kemenangan ini Iskandar Muda mendapatkan anak angkat yang dijadikannya sebagai menantu untuk kemudian menjadi penggantinya yang demikian bijaksana? Ia adalah Iskandar Tsani, raja pelindung ar-Raniri sendiri.

Raja sebagai *khalifatullah* adalah puncak kekuasaan dan keabsahan susunan hirarki. Dalam tradisi dikenal dua otoritas yang disebut *Tajus-Salatin,* yaitu *tahta* dan *nurbuwah,* dunia dan agama. Raja adalah orbitan terakhir. Seandainya raja belum terlibat dalam perdebatan atau perbedaan pendapat dari kedua corak otoritas ini, maka tak jarang pandangan agama lebih dominan. Inilah yang terjadi di Aceh, ketika raja membiarkan ulama menjalankan reformasinya. Maka bisalah dipahami kalau kemudian elite kekuasaan berusaha mendapatkan raja atau penguasa yang relatif lemah, yang bisa dikendalikan.

Sultan adalah pemegang monopoli inisiatif yang berwawasan sosial, dan tindakannya harus merupakan perwujudan dari takdir Tuhan.[26] Iskandar Muda mengalahkan Pahang bukan karena ia bermaksud untuk memperluas wilayahnya. Kemenangan atas Pahang adalah wujud "hikmah Allah yang terlalu ajaib dan kodrat-Nya yang dari amat ghaib, pada berlakunya iradat-Nya atas seseorang".

Kecenderungan ini pulalah yang terdapat di Palembang. Suara penguasa agama atau penghulu, yang bergelar Pangeran Natta Agama, lebih penting dari Temenggung Kerta Negara, yang mengadili masalah pidana, meskipun putusan mereka menurut Quran atau adat harus diperkenan oleh Sultan sebelum dilaksanakan.[27] Demikian pula halnya dengan Kerajaan Sulu. Setidaknya menurut kebiasaan yang berlaku, jika terjadi perbedaan pendapat, sebagai pemegang jabatan keagamaan yang tertinggi—dengan panglima sebagai jabatan tertinggi pada hirarki politik Sulu—maka, menurut seorang penulis Spanyol, pandangan kadi (hakim) lah yang berlaku"[28].

Salah satu hal yang ditegaskan oleh *Tarsila* ialah bahwa raja yang pertama, baik di Sulu (dengan Sultan Sharif al-Hasyim), maupun di Maguindanao (dengan Syarif Kabungsuan) adalah seorang pendatang yang diminta menjadi raja. Pendatang itu tak lain adalah penyebar agama. Karena itu bisa dimengerti jika gelar lain dari Sultan Sulu ialah Paduka Malasari Maulana al-Sultan. Dengan nama ini, tergabunglah biografi raja sebagai penyebar agama, yaitu *maulana* (seperti juga sebutan terhadap penyebar agama, sebelum diakui sebagai sunan atau wali, di Jawa) dan keterikatan Sulu ke dalam tradisi dunia Melayu.[29] Bahkan boleh dikatakan bahwa landasan legitimasi kekuasaan dari orang-orang Moro, yang dikatakan oleh seorang ahli sebagai "masyarakat tunggal"—meskipun bukan "kebudayaan tunggal",[30]ditentukan oleh ikatan geneologis dengan raja-raja pertama ini. Tiada datu atau kepala daerah, apalagi sultan, yang akan dapat pengakuan tanpa ikatan ini. Artinya ialah pembuktian dari *tarsila* bahwa ia adalah keturunan Nabi—gelar syarif atau sayyid (dari garis Hasan atau Husein) adalah suatu kemestian.

Meskipun Sulu (jika dibanding Maguindanao yang terdiri atas tiga kesultanan, apalagi dengan Maranao yang berpusat banyak) telah mencapai tingkat unifikasi yang tertinggi, namun sistem politiknya memberi kemungkinan bagi terjadinya persaingan untuk mendapatkan jabatan sultan. Sultan yang diakui sebagai

"khalifah Allah di bumi", memang tidak dimungkinkan oleh sistem untuk menjadi tiran, karena adanya lembaga *Ruma Bicara* (yang terdiri atas datu yang berpengaruh, putra mahkota dan pembesar-pembesar kerajaan lain), namun wibawa politiknya bukan tak jarang digugah oleh datu-datu, para aristokrat daerah. Setiap kali prerogatif sultan dalam politik dan ekonomi dianggap telah berlebihan oleh datu atau dirasakan telah melampaui apa yang dimungkinkan oleh tartib, ketentuan tradisional, maka ia akan selalu menghadapi gugatan. Tetapi gugatan tersebut tak pernah diarahkan pada "kekeramatan lembaga kesultanan". Inilah, kata Majul, "kesadaran umat Islam yang cenderung merasakan perlunya seseorang sultan". Kalau demikian, dapat pula dipahami bahwa tak pernah terjadi seorang datu menantang kedudukan sultan sebagai pemimpin tertinggi agama.[31] Memang, bukan saja sikap durhaka terhadap daulat adalah sesuatu yang terkutuk dalam pemikiran politik tradisional dunia Melayu, tetapi juga kenyataan bahwa seluruh negeri tidak mempunyai raja adalah situasi yang tak bisa dibayangkan dalam tradisi ini.[32]

Begitulah, tradisi integrasi bertolak dari pengakuan kultural bahwa landasan ideologis kekuasaan ialah sebagaimana yang ditentukan Islam. Dalam pengakuan ini, terlebih segala pengetahuan dan kesadaran historis, bahkan juga ingatan-kolektif akan fakta Islam adalah agama yang datang dari luar ke dalam kultural ideologis. Meskipun secara struktural kekuasaan dibedakan antara yang menguasai adat dan agama, namun keduanya terintegrasi pada daulat sang raja yang merupakan *amirul mukminin* (pemimpin umat Islam).

Begitulah, tradisi integrasi bertolak dari pengakuan kultural bahwa landasan ideologis kekuasaan ialah sebagaimana yang ditentukan Islam. Dalam pengakuan ini, terlebih segala pengetahuan dan kesadaran historis, bahkan juga ingatan-kolektif akan fakta Islam adalah agama yang datang dari luar ke dalam kultural ideologis. Meskipun secara struktural kekuasaan dibedakan antara yang menguasai adat dan agama, namun keduanya terintegrasi pada daulat sang raja yang merupakan amirul mukminin (pemimpin umat Islam).

Corak tradisi yang berbeda berkembang di Jawa. Penaklukan karaton pusat oleh karaton kecil yang terletak di pinggiran pusat kekuasaan, yaitu Majapahit dikalahkan Demak—dalam sistem politik yang konsentris mengharuskan karaton pusat yang baru untuk menghadapi masalah legitimasi politik dan memelihara kontinuitas. Tanpa klaim legitimasi dan kontinuitas, karaton pusat yang baru hanya akan bergantung kepada kekuatan militer dan ekonominya. Tetapi hal ini sama saja artinya dengan menjadi karaton kecil yang lebih kuat, bukannya karaton pusat yang baru. Karena itu, tidak hanya mitos politik yang harus diberi tempat dalam situasi yang berubah, tetapi pengaturan struktural yang lama harus pula sedapat mungkin dipertahankan, dan gaya hidup sosial dan budaya *ancien regime* harus pula dijaga. Konsep kekuasaan yang lama, sebagai sesuatu yang jatuh pada orang yang terpilih, harus tetap berlaku. Konsep kekuasaan ini memberi dasar yang sah bagi penguasa karaton pusat yang baru dan menjadi landasan ideologis bagi monopoli kekuasaan. Penguasa mungkin bukan orang yang turun dari langit, seperti para turunan *to manurung* di Sulawesi Selatan, tetapi ia adalah seseorang yang kejatuhan cahaya, *teja* dan *wahyu cakraningrat.* Dengan ini ia telah ditakdirkan menjadi pusat alam semesta dan sumber kekuasaan. Dalam kerangka pemikiran inilah pilihan gelar *susuhunan*—gelar yang biasanya digunakan oleh wali atau pemimpin agama—oleh raja Mataram (1624), yang dalam sejarah dikenal sebagai Sultan Agung,

dan perolehan gelar sultannya setelah ia mengislamkan sejumlah lembaga sosial seperti perkawinan, dapat dipahami. Ia bukan hanya penguasa dunia, tetapi juga *panatagama,* pelindung dan pengatur agama.[33]

Tradisi Jawa makin memperlihatkan wujudnya setelah hegemoni politik Jawa bergeser dari pesisir, Demak, ke pedalaman—mula-mula ke Pajang dan akhirnya ke Mataram. Akibat penting dari berpindahnya pusat kekuasaan ke pedalaman ialah terpisahnya tiga pranata sosial utama yang telah mendukung Demak dan kadipaten-kadipaten pesisir lain. Ketiganya adalah karaton sebagai pusat kekuasaan, pasar sebagai pusat perdagangan, dan pesantren sebagai pusat keagamaan.[34] Dalam proses memantapkan dirinya sebagai pemegang hegemoni politik yang baru ini Mataram, suatu negara agraris, secara militer menundukkan pusat-pusat perdagangan yang dinamis di pesisir. Satu per satu pusat perdagangan pesisir yang penting dikalahkan. Terjadi pada saat VOC telah memiliki kepentingan dagang dan politik di Jawa, kemenangan militer ini tidak hanya berarti hilangnya pesaing yang potensial terhadap karaton pusat, Mataram, tetapi juga terputusnya hubungan ekonomi internasional Jawa. Dan VOC pun berusaha mencegah agar Jawa tidak dapat mengembalikan peranannya sebagai pusat dagang yang penting. Mataram dengan penuh kecurigaan mengawasi sengaja bentuk kebangkitan politik dan perdagangan yang mungkin terjadi di kadipaten-kadipaten pesisir itu. Amangkurat I (1645 – 1677), pengganti Sultan Agung, menutup semua pelabuhan ketika ia melihat kegiatan dagang dimulai kembali. Tidak seperti Sultan Agung yang cukup puas dengan pengakuan formal atas kekuasaannya, Amangkurat I lebih senang membasmi semua bangsawan lokal, termasuk keluarga dekatnya.[35]

Tradisi Jawa makin memperlihatkan wujudnya setelah hegemoni politik Jawa bergeser dari pesisir, Demak, ke pedalaman—mula-mula ke Pajang dan akhirnya ke Mataram. Akibat penting dari berpindahnya pusat kekuasaan ke pedalaman ialah terpisahnya tiga pranata sosial utama yang telah mendukung Demak dan kadipaten-kadipaten pesisir lain. Ketiganya adalah karaton sebagai pusat kekuasaan, pasar sebagai pusat perdagangan, dan pesantren sebagai pusat keagamaan.[34]

Salah satu kadipaten paling penting yang ditundukkan oleh Sultan Agung dan dimusnahkan oleh Amangkurat I adalah Giri yang penguasanya dijuluki "Paus" dalam catatan Belanda pada awal abad ke-17. Penghancuran wilayah *pandita-ratu* yang menjadi pusat Islamisasi wilayah timur Nusantara ini merupakan salah satu puncak dari proses pemisahan antara dunia pesantren dan dunia karaton. Tampaknya pandita-ratu tradisional dan berlanjutnya lembaga *perdikan* atau "tanah bebas"[36] merupakan faktor utama dari situasi konflik dalam sistem politik poli-karaton di Jawa. Sunan Gunung Jati dari Cirebon, Sunan Giri, Sunan Kudus dan yang lain bukanlah sekadar ulama dalam arti sempit—guru agama atau mubaligh yang selalu keliling—tetapi adalah pula penguasa di kadipaten masing-masing.[37]Dengan kata lain, mereka adalah dari kepala karaton kecil masing-masing. Jadi, mereka dari sudut tradisi Jawa yang poli-karatonik adalah pula penantang potensial dari karaton pusat. Gerakan militer Sunan Agung melawan kadipaten-kadipaten pesisir (kecuali Cirebon yang dihormati Mataram) dengan jelas menunjukkan bahwa karaton pusat memperlakukan wilayah *priester-vorstendommen* ini hanya sebagai karaton kecil yang bisa menjadi penantang karaton pusat. Persekutuan Trunajaya, pangeran dari Madura, dengan mertuanya, penguasa Kajoran, sebuah "kadipaten orang-orang saleh", untuk melawan Amangkurat I dari Mataram (1670) yang pada tahun 1646

Makam Raja-raja Madura di Bangkalan.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

telah membunuh ribuan ulama dan keluarga mereka[38], menunjukkan bahwa terpisahnya karaton dari pesantren telah membawa karaton-karaton kecil masuk ke dalam sistem politik poli-karaton.

Penghancuran dinasti-dinasti ulama yang berkuasa tidak menghapuskan pesantren sebagai pusat pengajaran agama. Tetapi bertahannya pesantren juga mempunyai fungsi-fungsi politik yang lain. Pesantren menjadi tempat pengasingan bagi para bangsawan yang kecewa. Tak ubahnya dengan pasar, pesantren sebagai pusat pengajaran agama universal mempunyai kecenderungan kosmopolitan. Namun karena secara implisit juga merupakan lembaga penyebar agama, maka pesantren harus melunakkan sikap kosmopolitannya agar sesuai dengan situasi setempat. Dalam hal inilah bisa dilihat peranaan pesantren yang dipimpin oleh para kyai yang kerapkali merupakan bagian dari mata-rantai guru dan murid yang bercorak internasional, sebagai *cultural broken,* pialang budaya.[39] Dalam suasana ini pesantren melanjutkan peranannya sebagai lembaga pesaing bagi karaton yang menjadi pusat dan simbol kekuasaan. Dalam proses itu muncullah suatu tipe tradisi tertentu. Bila di tempat-tempat lain secara bertahap tradisi integrasi, dengan Islam sebagai inti dari mitos peneguh semakin memperlihatkan bentuknya, maka di Jawa suatu "tradisi dialog" akhirnya tampil kepermukaan. Walaupun tradisi dialog harus pertama-tama dilihat sebagai hasil dari pertemuan dan akomodasi budaya yang berlangsung selama proses Islamisasi, yang mengakibatkan hancurnya kerajaan Ciwa-Budhis dan munculnya pusat-pusat politik Islam dan karaton pusat yang telah diislamkan, namun tradisi ini adalah arena di mana pengertian kontinuitas dan dorongan ke arah perubahan sosial-budaya harus menemukan lapangan bersama. Secara

antropologis mungkin kita dapat melihatnya sebagai ranah tempat unsur *abangan* harus menghadapi penetrasi yang terus-menerus dari pemikiran yang diajukan oleh unsur *santri*,[40] penganut pandangan dunia pesantren. Sedangkan dari perspektif politik dan budaya tradisi dialog ini merupakan suatu suasana di mana salah satu pihak bisa menganggap yang lain sebagai penantang. Atau kalau genealogi mitologis dapat dipakai, tradisi ini adalah pula suasana dialog antara sayap kiri dan kanan: karaton dan pesantren.

Salah satu aspek dalam tradisi yang berisi dua itu dapat dianggap sebagai *counter elite* bagi yang lain. Bila dilihat dari perspektif geografis daerah pesisir bisa dianggap sebagai alternatif bagi gaya hidup karaton, maka dari sudut sejarah, tradisi dialog dapat dilihat sebagai suatu proses yang dinamikanya Songot ditentukan oleh pergantian ritme "gempur" dan "akur" (atau *rout and rally),* jika sekali-kali kita boleh mengikuti gaya Toynbee. Artinya, ada saat-saat ketika kedua belahan tradisi itu "bertengkar", tetapi ada pula saatnya mereka "mesra". Tetapi dari segi legitimasi politik karaton dan kontinuitas budaya, maka paham legalistik Islam dan perubahan budaya, yang digerakkan oleh pesantren tetap merupakan problematik. Situasi konflik hanyalah satu aspek dari tradisi. Tradisi ini juga mencita-citakan hubungan yang serasi antara dua varian dari dunia politik dan budaya yang sama itu. Inilah tradisi yang tidak pernah *alpa* dalam mengupayakan hubungan yang erat antra *umara* yang mewakili penguasa yang sah, dan ulama. Tradisi ini juga memuliakan ulama, yang juga pandai berbahasa Kawi (tradisi sastra pra-Islam). Tradisi ini selalu mengingatkan masyarakatnya bahwa, "orang yang berani menentang raja/dan merusak negara, akan dihukum". Bukan karena hal itu dianggap memberontak, tetapi "karena raja selalu benar/wakil dari Nabi/dan Nabi adalah wakil Tuhan Yang Maha Kuasa. Nabi adalah Rasul Allah/dan semua larangan-Nya berlaku bagi setiap orang".[41]

Surat dari Pangeran Suryakusuma Raganata dari Pamekasan kepada Gubernur Jenderal VOC 1749.
Sumber: Yayasan Lontar.

Dalam konteks pemikiran ini, maka marginalisasi unsur-unsur pra-Islam adalah suatu dilema yang tidak selamanya bisa diatasi meskipun secara bertahap, seperti dalam tradisi integrasi. Orang luar akan menyebutnya sinkretisme, tetapi dalam tradisi ini yang ingin ditemukan adalah terdapatnya keselarasan dan kesesuaian.

Penekanan terhadap kebenaran doktrin agama dengan mengalahkan filsafat Kawi berarti sama dengan penolakan terhadap landasan dunia kultural Jawa. Sedangkan penolakan terhadap ajaran Islam tidak hanya berarti kembali ke zaman Ciwa-Buddha, tetapi adalah pula pengingkaran sejarah dan kenyataan sosial-kultural.

Demikianlah, *Serat Darmagandul*,[42] yang memuji-muji zaman pra-Islam dan menganggap Islamisasi sebagai penyimpangan sejarah, adalah bisa dilihat sebagai penghinaan budaya karena mengabaikan dunia baru Jawa. Maka konflik sosial pun tak terhindarkan. Dalam suasana ideologis yang sama, ulama, yang dengan kaku berpegang pada tingkah laku dan sistem kepercayaan menurut perspektif syariah—suatu gejala yang Songot umum dalam sejarah Islam di Jawa—dapat pula dilihat sebagai gangguan budaya. Ulama itu secara kultural diperlakukan sebagai orang asing yang mempropagandakan "agama Arab". Tokoh yang ideal adalah yang tercermin pada diri Ketib Anom, tokoh utama *Serat Cabolek,* yang memahami kedua belah sisi dari situasi dialog. Sungguh pun begitu, dialog terus berlangsung. Dan para santri dengan pesantren mereka melanjutkan proses santrinisasi dengan cara "mengislamkan" simbol-simbol budaya.[43]

Situasi konflik hanyalah satu aspek dari tradisi. Tradisi ini juga mencita-citakan hubungan yang serasi antara dua varian dari dunia politik dan budaya yang sama itu. Inilah tradisi yang tidak pernah alpa dalam mengupayakan hubungan yang erat antra umara yang mewakili penguasa yang sah, dan ulama. Tradisi ini juga memuliakan ulama, yang juga pandai berbahasa Kawi (tradisi sastra pra-Islam).

Tradisi dialog senantiasa dibutuhkan oleh kekuasaan dan pandangan dunia karaton. Corak ortodoksi karaton ini mengakui keberadaan dua dunia yang harus berhubungan dengan serasi, baik dalam kehidupan ancaman sentripetal yang selalu menghantui, yakni usaha karaton kecil untuk melepaskan diri dari dorninasi karaton pusat. Kutukan atas Syekh Siti Jenar oleh sidang Wali Songo, dengan dukungan Sultan Demak, dilakukan tidak hanya karena ajaran Jenar, tetapi juga karena implikasi politik dari ajarannya. Ajaran panteistik yang disebarkannya telah menimbulkan pertikaian sosial. Tak ubahnya dengan Kyai Mutamakin, tokoh dari *Serat Cabolek,* kegiatan dan ajaran Syekh Siti Jenar merongrong wibawa sultan maupun para wali. Karena itulah pengutukannya merupakan sebuah cara untuk memulihkan dan menjaga sistem kekuasaan yang sah.

Dalam tradisi integrasi, raja kerap digambarkan sebagai pelaku utama dalam gerakan keagamaan, dengan ulama sebagai tangan kanan raja. Iskandar Tsani lah yang melakukan pembersihan atas para pengikut Hamzah Fansuri, walaupun sebenarnya atas anjuran Nuruddin ar-Raniri. Dan Sultan Iskandar Muda yang harus dianggap sebagai pembangun masjid besar dan yang menyuruh rakyat untuk mematuhi ajaran agama. Dalam tradisi dialog, bukan kepada raja, tetapi kepada wali atau ulama besar, penghargaan harus ditujukan untuk gerakan keagamaan yang penting. Bukan Sultan, tetapi Wali Songo, yang membangun Masjid Suci Demak. Wali Songo pula dan tidak sultan yang menghukum Syekh Siti Jenar yang "tersesat". Tugas raja adalah menciptakan keserasian, bila perlu dengan kekerasan, bukan menyebarkan agama. Raja adalah penjaga dan pemelihara ketertiban kosmos, bukan pelopor dalam penciptaan landasan ketertiban kosmos yang baru. Sultan Prawata dari Demak mungkin orang yang baik, tetapi ia lemah. Sebab suka hidup sebagai seorang pertapa daripada penguasa. Dengan begini, ia hanya bisa mencapai ketertiban batinnya, tetapi boleh menjaga keharmonisan kosmos yang besar. Masa pemerintahannya, yang berakhir dengan pembunuhan, adalah akhir dari kejayaan Demak.

Tradisi dalam Perspektif Perbandingan

Sejarah Asia Tenggara adalah kisah interaksi dari berbagai lapisan basis kesatuan. Pembentukan satu lapisan kesatuan adalah penciptaan sebuah tipe peradaban baru. Kedatangan Islam, seperti juga ekspansi "peradaban Hindu", yang terjadi sebelum episode sejarah itu, bukanlah, seperti yang dengan tepat dikatakan oleh seorang sejarawan "suatu garis yang kontinyu, tetapi ... suatu konfigurasi dari pusat-pusat tradisi yang menonjol dalam lingkungan yang asing".[44] Dan dalam porses itu, agama universal Islam yang merryertai hubungan perdagangan, tidak hanya mengalami berbagai tipe pertemuan dan perbenturan kultural, tetapi juga menciptakan sejumlah basis pembentukan tradisi yang, seperti disebutkan

di atas, mengacu pada suasana politik dan kebudayaan tertentu. Pembentukan tradisi integrasi di Aceh, Bugis-Makasar, Sulu, Maguindanao dan sebagainya tidak dapat dipisahkan dari jalur perdagangan yang sedang berlangsung. Jatuhnya Malaka ke tangan Portugis mengakibatkan terpencarnya para pedagang Islam ke mana-mana. Jatuhnya Malaka seakan-akan menjadi pendorong bagi munculnya dan tumbuhnya pusat-pusat perdagangan baru. Begitu pulalah halnya dengan penghinaan VOC terhadap Makasar bahkan mendorong pelaut dan *advonturis* Bugis-Makasar menjadikan Selat Malaka sebagai wilayah operasi mereka.

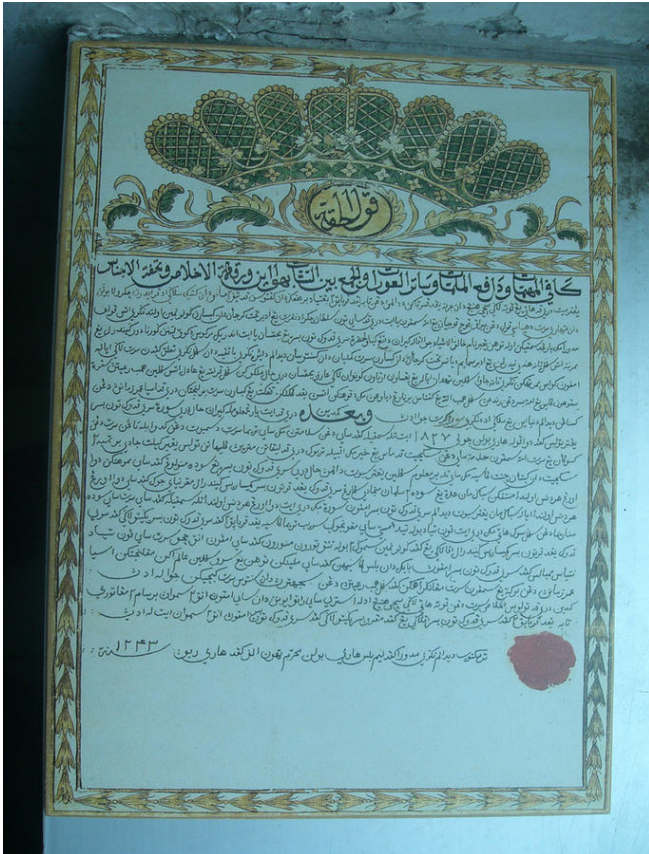
Penganut tradisi ini pula yang memperkuat tekad Raja Soliman, raja penguasa Islam di Manila, ketika pasukan Spanyol di bawah pimpinan Legaspi mendarat di teluk yang indah di pulau Luzon (1571). Konon, dalam pertemuannya dengan orang Spanyol, ia mengatakan bahwa ia menyambut dengan tangan terbuka kedatangan mereka. Tetapi mereka harus menyadari bahwa ia (Raja Soliman) tak bisa membiarkan setiap kesewenangan; mereka harus membayar dengan kematian bila saja yang tersentuh adalah kehormatan.[45]

Memang yang disentuh Spanyol tidaklah sekedar kehormatan, tetapi hak hidup (1575) dari kekuasaan Islam yang baru saja berdiri. Tetapi perintah untuk menghancurkan orang-orang Moro di Sulu dan Mindanao kepada Panglima pasukan Spanyol adalah awal dari perang-perang selama tiga abad. Perang-perang ini memperteguh tradisi integrasi internal di kalangan masyarakat Moro sekaligus menghalangi kemungkinan salah satu pusat kekuasaan untuk tampil sebagai pemersatu. Selain Kesultanan Sulu, kerajaan suku-bangsa Tausug, tidak ada masyarakat politik di Filipina Selatan yang bisa dipersatukan. Tidak Maguindanao, apalagi di kalangan orang Maranao. Di sini pusat-pusat kekuasaan lebih membayangkan situasi karaton-karaton kecil tanpa karaton pusat. Keterlibatan wilayah kultural Jawa yang jauh ke dalam suasana perserikatan dan tradisi kenegaraan Ciwa-Buddhistik adalah faktor yang membedakan proses awal Islamisasi. Komunitas Islam mulai terbentuk—sebagaimana dibuktikan

oleh batu-batu nisan—di suasana pinggiran, bukan di pusat kekuasaan atau budaya. Karena itulah setelah kekuasaan Islam berdiri, perhatian utama ialah pemupukan gaya hidup keislaman, yang dipantulkan oleh ajaran moral[46] serta peralihan simbol kultural dari situasi Qiwa-Budhistik ke suasana Islam.[47] Semua ini merupakan hal yang cukup penting yang tak dapat diabaikan. Tetapi pengalaman historis sebagai akibat tekanan luar yang berbeda tak pula bisa diabaikan. Bagaimanakah sekiranya jika VOC tak terlibat dalam dinamika internal Mataram? Bagaimanakah jadinya dengan berbagai perang suksesi, yang sering melibatkan pesantren, tak dicampuri Belanda? VOC jauh terlibat di dalam setiap peristiwa dan konflik internal dan mempengaruhi jalan peristiwa. Bergesernya pusat kekuasaan atau karaton pusat, yang kemudian diikuti oleh penghancuran kadipaten-kadipaten di pesisir utara sebagai pusat kekuasaan perdagangan dan keagamaan dapat dikatakan sebagai kembalinya ke masa pra-Majapahit, ketika hak atas tanah dan harta benda merupakan sumber utama pendapatan kerajaan. Sementara itu, kadipaten-kadipaten di pesisir yang telah membangun tipe tradisi tertentu, dengan didukung oleh pasar dan pesantren, harus menemukan cara lain untuk mempertahankan pandangan budaya kosmopolitannya, bila bukan hubungan langsung dagangnya. Sebagai pemegang warisan Wali Songo—para wali berasal dari pesisir—kota-kota pesisir, terutama Cirebon, mengembangkan karya-karya mistik Islam. Sedangkan di karaton pusat di pedalaman, karya-karya sastra dan filsafat pra-Islam kembali dipakai sebagai salah satu sumber bagi berbagai pemikiran kebudayaan baru.[48] Tetapi dominasi politik telah berada di tangan VOC. Akibatnya, perkembangan ini tidak saja mempertajam perbedaan sistem negara maritim dan agraris, seperti pernah dikatakan oleh van Leur, atau menjadikan kehidupan di pesisir sebagai pola kebudayaan Pesisir yang khas, tetapi juga mengukuhkan perkembangan ke arah tradisi dialog.

Konseptualisasi dari dua tradisi ini diperlukan sebagai alat analitis untuk memahami dinamika Islam dalam wilayah politik masing-masing. Sedangkan dalam hubungan antar-negara atau antar-wilayah politik, berbagai peristiwa historis telah menjadikan Asia Tenggara suatu kawasan yang diikat oleh rasa kesatuan yang sama. Proses Islamisasi Patani, Bugis-Makasar, Sulu-Maguindanao, dan sebagainya memperlihatkan betapa masing-masing merasakan diri mereka sebagai bagian dunia kultural yang lebih besar. Betapapun Islamisasi Banjarmasin, Lampung, dan Palembang, tidak terlepas dari dominasi politik Mataram, namun perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa mereka adalah bagian dari tradisi intelektual Islam Melayu. Bahkan, jika abad ke-17 ditandai sebagai kepemimpinan Aceh dalam pengembangan tradisi intelektual, maka akhir abad ke-18 adalah giliran Palembang untuk menduduki kehormatan ini.[49] Seperti Aceh, yang mempunyai bahasa sendiri, Palembang juga menghasilkan teks-teks dalam bahasa Melayu.

Ikatan dinasti dan kesatuan agama serta kepentingan politik bersama adalah unsur-unsur yang bisa mengikat berbagai wilayah kesatuan politik dalam usaha bersama melawan penetrasi usaha monopoli ekonomi dan ekspansi

Dalam hubungan antar-negara atau antar-wilayah politik, berbagai peristiwa historis telah menjadikan Asia Tenggara suatu kawasan yang diikat oleh rasa kesatuan yang sama. Proses Islamisasi Patani, Bugis-Makasar, Sulu-Maguindanao, dan sebagainya memperlihatkan betapa masing-masing merasakan diri mereka sebagai bagian dunia kultural yang lebih besar. Betapapun Islamisasi Banjarmasin, Lampung, dan Palembang, tidak terlepas dari dominasi politik Mataram, namun perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa mereka adalah bagian dari tradisi intelektual Islam Melayu.

Surat Balasan dari Sultan Cakraningrat dari Madura kepada Hendrik Markus De Cock terkait kedatangan delegasi De Cock ke Madura, 1827.
Sumber: Yayasan Lontar.

Barat. Dalam kaitan inilah umpamanya periode awal perang yang hampir tanpa henti antara Moro dengan Spanyol ditandai oleh keterlibatan Brunei dan kemudian Ternate. Pada saat tersebut pula (abad ke-16) Spanyol berkhayal bahwa jika mereka dapat mengalahkan koalisi Ternate dan Sulu bukan saja kedua daerah ini yang bisa dikuasai tetapi juga Kalimantan dan Jawa.

Pada abad ke-18, suasana kesatuan ini memberi kemungkinan bagi munculnya seruan jihad yang bernafaskan para-Islamistis baik di Jawa, maupun di perairan Selat Malaka. Bahkan juga memberi peluang bagi "*advonturir* politik" untuk menyerukan perang sabil di perairan Selat Malaka dan Selat Sunda di bawah pimpinannya. Ia ingin mendirikan karaton dengan landasan jihad melawan kafir.[50]

Hubungan antar-kerajaan atau kesatuan politik, yang kadang-kadang menunjukkan usaha untuk memberi makna terhadap konsep kesatuan kultural dalam pola laku politik, tak pula jarang diwarnai oleh konflik. Pertikaian segitiga Johor, Jambi, dan Palembang (abad ke-17), umpamanya, memang tidak bisa diterangkan dengan dua konsep tradisi yang telah diperkenalkan. Keduanya—tradisi integrasi dan tradisi dialog—hanya mempunyai keabsahan dalam menerangkan situasi internal. Adalah demi kepentingan kelompok pemegang wewenang, baik sultan dengan para pembesar istana dan penguasa lokal, maupun para ulama, untuk menjaga keutuhan tradisi masing-masing. Maka, jadilah tradisi tersebut dalam wilayah masing-masing berperan sebagai landasan mitos dalam pola perilaku. Maka jadilah pula tradisi, pada tahap yang rasional, sebagai ukuran untuk menentukan mana yang wajar dan mana yang tidak.

Mundurnya kekuasaan raja sebagai penguasa yang mempunyai monopoli dalam pengambilan inisiatif karena penetrasi kolonialisme Barat (abad ke-18 di Jawa dan abad ke-19 di daerah-daerah politik-kultural lain), berarti merupakan hilangnya salah satu yang menunjang kepranataan dari tradisi. Sementara itu sistem birokrasi modern dan corak eksploitasi ekonomi gaya baru adalah ancaman yang potensial terhadap keberlanjutan kedua corak tradisi tersebut. Tetapi, barangkali bukanlah suatu ironi sejarah kalau tradisi tersebut berkembang menjadi landasan identitas kultural di satu pihak dan landasan baru bagi konservatisme politik, di pihak lain. Proses mitologisasi yang telah terjadi dan terus dipupuk oleh *para Literati,* baik dari kalangan ulama maupun bukan, serta berlanjutnya validitas dari struktur keniscayaan *(structure of plausibility)*,[51] yang

telah memberikan suasana kesesuaian antara yang dipercayai dengan yang dialami, adalah faktor-faktor yang memungkinkan hal tersebut terjadi.

Tetapi perubahan tentu berjalan juga. Negara nasional yang didirikan di atas runtuhan negara kolonial, serta pergolakan ideologis yang mendahului, mendampingi serta mengiringinya, bukan tak berarti apa-apa. Peralihan sistem politik dan struktur sosial-ekonomi bukan saja mengubah realitas yang dihadapi oleh tradisi, yang telah berperan sebagai prisma untuk memahami realitas tersebut. Apalagi Islam sebagai peletak dasar tradisi integrasi dan dialog itu telah mengalami berbagai tahap proses reformasi—mulai dari usaha penekanan keberlakuan etik dan syariah dari perilaku sampai pada problema peran agama dalam menghadapi dunia moderen—dan ideologisasi yang mempermasalahkan tempat Islam dalam negara nasional yang moderen.

Apalagi Islam sebagai peletak dasar tradisi integrasi dan dialog itu telah mengalami berbagai tahap proses reformasi—mulai dari usaha penekanan keberlakuan etik dan syariah dari perilaku sampai pada problema peran agama dalam menghadapi dunia moderen—dan ideologisasi yang mempermasalahkan tempat Islam dalam negara nasional yang moderen.

Namun pada saat-saat tertentu kedua corak tradisi politik Islam yang tumbuh pada abad ke-17 dan diuji pada periode-periode selanjutnya, tampil juga ke permukaan. Di Malaysia, tradisi integrasi merupakan landasan identitas kemelayuan dari sistem politik yang bercorak komunalistik tetapi sekaligus menampilkan diri sebagai unsur dilematis, dalam pengaturan negara moderen. Di manakah "Melayu" berakhir dan "Malaysia" mulai? Di manakah batas "simbol" (Sultan dan Islam) dengan "realitas politik" (negara federal dan kewarganegaraan) harus ditemukan? Barangkali benar juga kalau dikatakan bahwa Pemilu 1955 di Indonesia memperlihatkan, di satu pihak, terjadinya aliansi antara tradisi integrasi dengan belahan santri dari tradisi dialog, dan, di pihak lain, menunjukkan betapa proses sosial-politik yang telah terjadi menggerogoti keutuhan aliansi itu. Mungkin pula penyalinan tradisi ke dalam

Kompleks Keraton Sambas, Kalimantan Barat.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

Ilustrasi pertempuran di Kuto Gawang, Palembang pada 1659.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010

partai-partai politik telah mengalami kebuntuan. Namun, seperti pengalaman tahun 1950-an dan 1960-an telah memperlihatkan, sifat lokal yang inheren dari kedua tradisi tersebut kadang-kadng dapat menampilkan diri. Maka, memang mengaburlah dalam pergolakan politik, antara hasrat kesatuan nasional yang sejalan dengan tuntutan Islam dengan kegelisahan lokal, yang disalurkan oleh tradisi. Ketegaran tradisi integrasi dari masing-masing lokalitas di Filipina Selatan telah menyebabkan bangsa Moro sebagai keseluruhan dapat bertahan dalam perang-perang selama tiga ratus tahun melawan Spanyol. Tetapi ketegaran yang bersifat lokal tersebut ternyata juga menjadi penghalang bagi terwujudnya kesatuan gerak, baik antara etnis maupun antar lapisan sosial, dalam menghadapi tekanan luar.

Zaman modern dan peristiwa kontemporer berada di luar cakupan tulisan ini. Namun, jika kecenderungan sejarah dapat dipakai sebagai perbandingan, maka dapat diperkirakan bahwa betapapun perubahan struktur internal telah terjadi dalam komunitas-komunitas Islam, bahkan kemungkinan melebarnya tradisi dialog, yang didukung oleh semacam "ortodoksi karaton", telah makin merupakan realitas politik, namun reideologisasi tradisi bukanlah sekedar impian masa lalu. Ketika penetrasi kekuasaan telah dirasakan terlalu mencekam dan di saat perubahan struktur dari ideal "masyarakat yang diridhai" telah dirasakan terancam, maka landasan hakiki dari tradisi politik yang semula bersifat lokal bisa kembali tampil sebagai kekuatan nasional.

Taufik Abdullah

Endnotes

1 *Hikayat Amir Hamzah* adalah terjemahan dari Persia, mungkin pada akhir abad ke-15 atau awal abad ke-16. Tentang kisah yang dibacakan, lihat L.F. Brakel, *Hikayat Muhammad Hanafiyah,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, 1977, 2 vols.

2 Tentang hal ini lihat, T. Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah,* Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1987

3 Secara konvensional, dinasti yang dimulai oleh Sri Tri Buwana, seorang pangeran, yang konon keturunan langsung dari Iskandar Zulkarnaen (mungkin ini adalah contoh dari pengaruh Syiah dalam tradisi kerajaan di dunia Melayu), yang muncul di Bukit Siguntang dan berakhir di tahun 1699 dengan terbunuhnya Sultan Mahmud II atau Marhum Mangkat di Dulang. Ia tidak mempunyai keturunan yang umum diakui. Barbara W.Andaya & Leonard Y. Andaya, *A History of Malaysia,* London: The McMillan Press, 1982, 76-78. Tetapi sebuah silsilah dari kesultanan Trengganu, yang dilampirkan pada naskah *Tuhfat-al Nafis* yang baru diterbitkan, menunjukkan bahwa dinasti itu—lewat Bendahara—berlajut terus di istana Trengganu.

4 B. Schrieke*, Indonesian Sociological Studies,* Part II, 232-236

5 R.O. Winstedt, "A History of Malay Literature", *JMBRAS,* 17,111 (January, 1940), 100-111. Tentu perlu dijngatkan bahwa Kedah telah menjadi Islam di abad XV, sedangkan Nuruddin ar-Raniri ke Aceh tahun 1623.

6 T. Iskandar (ed.) *Nuruddin ar-Raniri:Bustanus Salatin* (Bab II, Pasal 15), Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1866, hal. 36.

7 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda 1607-1636* (terjemahan), Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

8 L.F. Brakel, "State and Statecraft in the I7tb century Aceh", dalam Anthony Reid & Lance Catles (eds.), *Pre-colonial State Systems in Southeast Asia,* Kuala Lumpur: MBRAS, 1975, 56-66

9 Lihat umpamanya, H.M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara,* Medan, Pustaka Iskandar Muda, 1961.

10 Riwayat ringkas dari para sultanah ini lihat, Ismail Sofyan, M. Hasan Basry, T. Ibrahira Alfian (eds.), *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah,* Jakarta, 1994 (sponsor Bank Exim). Lebih lengkap, lihat Iljas Sutan Pamenan, *Rentjong Atjeh Ditangan Wanita,* Djakarta (n.p), 1959 (stensil)

11 Khusus mengenai hubungan raja dan ulama, *Adat Atjeh* mengatakan, "adapun kehendak raja, memberi utah kepada ulama, yakni hendaklah raja bertanyakan daripada agama, sesuatu masalah yang memberi paidah dan siapa kasih akan agama an siapa lebih akan agama, Syahdan membedakan daripada halal dan haram dan makruh dan mubah, mengatakan perlu dan sunat mensahkan dan membatalkan supaya tiada lupa akan agama. maka bertambahlah majilis raja pada segala semayam ttu". G.W.J. Drewes & P. Voorhoeve (eds.), *Adat Atjeh,* Leiden: VKITLV. Vol. 24, 1958.

12 Hal ini dibicarakan oleh C. Snouck Hurgronje, *The Achenese,* Leiden: E.J. Brill, 1906, vol. I.

13 T. Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah,* Jakarta, Sinar Harapan, 1987. Mengenai peranan ulama di zaman modern lihat Ismuha, "Ulama dalam Perspektif Sejarah" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali, 1986; hal. 1-110.

14 Hal ini mula-mula dibicarakan secara umum oleh Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun,* Bandung/The Hague: W. van Hoeve, 1958, 9-31. Secara lebih khusus tentang antropologi Aceh dalam lintasan sejarah, lihat James Siegel, *The Rope of God,* Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 1969 7-77

15 Leonard Y. Andaya, *The Heritage of Arung Palaka: A History South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century,* THe Hague: Martinus Nijhoff, 1981. Lihat juga Mattulada, *Menyusuri Jejak Makasar dalam Sejarah,* Ujung Pandang. Bakti Baru Berita Utama, 1982, hal. 62-65.

16 A.A. Cense, "Pemujaan Syaik Jasuf di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985, hal. 237-216.

17 Tentang jaringan guru dan murid yang dilalui Syekh Yusuf di Haramain, Tanah Suci, lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Penerbit Mizan, 1994

18 Uka Tjandrasasmita, *Sultan Ageng Tirtajasa Musuh Besar Kompeni Belanda,* Djakarta: Yayasan Kebudayaan Nusantara (1967),

19 Cense, "Pemujaan".

20 Mattulada, *"Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis",* Disertasi Doktor, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.

21 Menurut Winstedt, "Penulisan buku ini jelek dan mempunyai nilai sastra yang rendah tetapi perlu dipelajari karena pengaruhnya dalam pemikiran Melayu", R.O. Winstedt, *A History of Malay Literature,* hal. 93-96. Pembicaraan khusus tentang naskah ini, lihat bab terdahulu.

22 Christian Pelras, "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi", *Archipel, 29,* 1985, hal. 125-126.

23 Tentang Minangkabau, lihat Taufik Abdullah "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia, 2* (October) 1966, hal. 1-24.

24 Lihat A.C, Milner, "Islam and the Muslim State" dalam M.B. Hooker (ed.) *Islam in Southeast Asia,* Leiden: E.J. Brill, 1983, 23-49.

25 Takashi Ito, "Why di Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.?" *BKI,* 134, 1978, 488-491.

26 Teuku Iskandar (ed.), *Nuruddin ar-Raniri: Bustanus-Salatin (Bab II, Pasal 13),* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.

27 Lihat P. Rov de la Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang* (terjemahan), Djakarta: Bhratara, 1971

28 Dikutip oleh Malvin Mednick. "Some Problems of Moro History and Political Organizations" dalam Peter G. Cowing dan Robert D. McAmis, *The Muslim Filipinos,* Manila, Solidaridat Publishing House, 1974, 13-26.

29 Majul, *Muslims in the Philippines,* hal. 321,

30 Melvin Mednick, "Some problems of Moro History and Political Organization" dikutip oleh Peter G. Cowing, *Muslim Filipinos Heritage and Horizon,* Quezon City: 1979: New Day Publishers, 1979, hal. 45-46.

31 *Majul-Muslims in the Philippines,* hal. 317-337. 104

32 Lihat, A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule,* Tucson: The University of Arizona Press, 1982, hal. 94-111.

33 H.J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram* (terjemahan), Jakarta: Grafitti Press, 1985.

34 Abdullah, *Islam dan Masyarakat,* hal, 110-158,

35 H.J. de Graaf, *De regering van Sunan mangkurat 1, Tegal Wangi Vorst van Mataram, 1646 - 1677,* Leiden: VKITLV, Martinus Njjhoff, 1961

36 Perdikan adalah pranata dari zaman pra-Islam, yang didirikan berdasarkan ketetapan raja. Sebuah desa atau wilayah diserahkan kepada lembaga keagamaan. Sebagai tanda anugerah raja, desa atau tanah ini dibebaskan dari pengawasan dan pajak raja. Tentang pranata kuno ini lihat, B. Schrieke, "Lets over het Perdikan Institimt", *TBG,* LVIII, 391-423, 1919, 391-423. Tentang perdikan yang merupakan pesantren, lihat Claude Guillot, Le role historique des perdikan ou "village frames": Le Cas de Tegalsari", *Archipel,* 30, 1985, hal. 137-162.

37 de Graaf, *Eerste Vorsendommen".*

38 de Graaf, *De regering van Sunan Mangkurat I.*

39 Hal ini telah dibicarakan oleh C. Geertz, "The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broken", *CSHS,* II, 2 : 228-249

40 Dalam pengertian antropologis, yang diperkenalkan C. Geertz dalam *The Religion of Java,* Glencoe: XX, Free Press, 1960.

41 S. Soebardi (ed. & ten.), *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction*, Translation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), hal. 52-3.

42 G.W.J. Drewes "The Struggle Between Javanese and Islam as Ilustrated the Serat Darmagundul", *BKI,* 122, 2 (1966), hal. 309-365.
43 Lihat umpamanya, R. Poedjosoebroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam,* Jakarta: Pradnya Pramita, 1978: H. Effendi Zakarsi, *Unsur Islam dalam Perwayangan,* Jakarta: Alfa Day a, 1981
44 J.C. Heeslerman, "The Hindu Frontier", Makalah dalam The Third CGLY Conference in the Comparative Study of India-and Indonesia. Yogyakarta, 22-25 September 1986.
45 Dikutip oleh Alunan C. Glang, *Muslim: Secession or Integration,* Quezon City: Alunan C. Glang 1971, hal 6-7.
46 W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics The Hague*: Martinus Nijhoff, 1978.
47 A.H. Johns "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Javanese Literature of Transition", Comparative Studies in Society and History, IX, 1 Oct., 1966, hal. 40-50.
48 Theodore G.Th. Pigeaud, *Literature of Java, Vol. 1: Synopsis of Javanese Literature,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
49 Lihat, umpamanya, G.WJ. Drewes, *Direction for Travelers on the Mystic Path: Zakariyya al-Ansar 's Kitab Path al Rahman and its Indonesian Version. With an Appendix on Palembang Manuscripts and Authors.* The Hague: Martinus Nijhoff, (KITLV-Verhandelingen 81), 1977.
50 J. Kathirithamby-Wells, "Ahmad Shah Ibn Iskandar and the Late 17th Century Holy War in Indonesia", *JMBRAS* XUI, 1, 1970, hal. 48-63.
51 Tentang konsep ini, lihat Peter L. Berger &Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,* New York: Doubleday 7 Company, 1966

BAB VIII

Pusat Kegiatan Intelektual dan Kebudayaan Islam di Dunia Melayu

Agama Islam dipercaya telah berkembang di kepulauan Nusantara pada abad ke-8 – 11 M. Dalam penyebarannya itu dikemukakan para pedagang Arab, Persia, Turki, dan Melayu memainkan peranan penting. Dalam berita Tiongkok para pedagang Muslim disebut sebagai orang-orang *Tashih.* Tempat tinggal mereka adalah Posse dan diidentikkan dengan Pasai di Aceh sekarang. Berita Dinasti T'ang mengatakan bahwa orang-orang Tashih itu pernah berniat menyerang kerajaan Kalingga di Jawa Tengah pada masa pemerintahan Ratu Sima akhir abad ke-7 M, namun niat itu dibatalkan karena kuatnya pertahanan Kalingga. Mereka juga dikatakan membantu orang Islam di Peurlak, Aceh mendirikan kerajaan Islam pada abad ke-10 M[1].

Oleh karena tiadanya bukti tertulis yang memadai, pendapat tersebut bisa kita kesampingkan. Kita juga tidak tahu bagaimana dampak kedatangan Islam pada abad-abad tersebut. Pengaruh dan dampak kedatangan agama ini baru tampak pada abad ke-13 dan 14 M ketika dua kerajaan Islam yaitu kesultanan Samudra

Pesatnya penyebaran agama Islam terdapat teks-teks yang memperlihatkan bahwa kedatangan Islam membawa perubahan besar bagi kehidupan masyarakat Melayu, penduduk Islam pertama yang memeluk agama ini secara beramai-ramai. Teks-teks itu berupa inskripsi pada batu nisan makam kuno Islam dalam jumlah besar, wiracarita atau kisah kepahlawanan.

Dari teks-teks tersebut dapat diketahui bahwa perubahan tersebut tidak hanya berlaku dalam sistem kepercayaan dan peribadatan, tetapi juga dalam tatanan sosial, sistem pemerintahan dan kehidupan intelektual. Tumbuh pesatnya jumlah penganut agama ini di Kepulauan Melayu dan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang awal itu memungkinkan lembaga-lembaga pendidikan Islam tersebar luas. Dengan begitu tradisi baca tulis dan keterpelajaran berkembang luas diikuti oleh maraknya kegiatan penulisan kitab-kitab keagamaan, keilmuan, dan sastra. Dengan demikian kebudayaan mengalami kemajuan yang pesat.

Pasai (1270 – 1524 M) dan kesultanan Malaka (1400 – 1511 M) telah berdiri. Dari periode ini kita memperoleh bukti berupa teks-teks tertulis yang menunjukkan bahwa pada abad ke-13 dan 14 M proses pengislaman penduduk Nusantara berlangsung deras yang mengaibatkan terjadinya dalam kehidupan masyarakat Melayu, penduduk Asia Tenggara pertama yang secara beramai-ramai memeluk agama Islam. Teks-teks tersebut berupa inskripisi pada batu nisan makam kuna, sejumlah hikayat, kitab keagamaan, dan syair tasawuf. Termasuk pula teks berisi kisah para nabi,kehidupan Nabi Muhammad SAW. [2] Dari teks-teks Islam awal itu sedikit banyak kita mengetahui corak ajaran Islam seperti apa yang berkembang pada permulaan kedatangan agama ini di Nusantara. Juga darinya kita tahu bahwa perobahan yang terjadi tidak hanya berlaku dalam sistem kepercayaan dan peribadatan. Melainkan juga dalam tatanan sosial, sistem pemerintahan, kehidupan intelektual, pandangan hidup (*way of life)*, bahkan orientasinya kepada nilai-nilai termasuk estetika. Tumbuh pesatnya jumlah penganut agama ini di kepulauan Melayu dan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang awal itu sebagaimana telah disebutkan memungkinkan lembaga-lembaga pendidikan Islam didirikan di berbagai pelosok kepulauan. Berkembangnya pendidikan dengan sendirinya akan menyebabkan tradisi baca tulis dan keterpelajaran tumbuh.

Teks-teks Islam Nusantara yang ditulis pada abad-abad ke-14 – 17 M, khususnya dalam bahasa Melayu dan Jawa, cukup banyak. Berdasarkan isinya kita dapat membagi perkembangan agama Islam ke dalam tiga tahapan atau gelombang besar. Gambaran itu juga berlaku bagi tahapan pembentukan kebudayaan dan tradisi intelektual Islam:

Tahap pertama, meliputi kurun sejak kedatangan para saudagar Muslim Arab, Persia, Turki dan lain-lain, sampai terbentuknya komunitas-komunitas Islam di kota-kota pelabuhan. Dalam tahapan ini perkawinan antara pedagang asing dengan wanita setempat, merupakan saluran awal bagi proses pengislaman Nusantara. Lembaga pendidikan Islam dengan sendirinya harus dibangun dan guru-guru agama didatangkan dari negeri Arab dan Persia. Kehadiran guru agama itu diikuti hadirnya para pendakwah Islam yang lebih professional dan memiliki banyak keahlian, apalagi setelah jatuhnya kekhalifatan Baghdad ke tengan pasukan Hulagu Khan pada tahun 1256 M. Terjadi gelombang pengungsian besar-besaran orang Islam dari Asia Barat menuju India dan Nusantara [3]. Tahapan ini berlangsung sejak abad ke-8 hingga awal abad ke-13 M. [4]

Tahapan kedua, berlangsung setelah munculnya kerajaan Samudra Pasai dan para sufi pengembara yang juga adalah guru-guru tariqat di berbagai pelosok kepulauan Nusantara. Para sufi ini menggunakan bahasa Melayu dan daerah lain seperti bahasa Jawa, dalam menyebarkan agama Islam dan menggunakan sarana budaya lokal pula. Tahapan ini berlangsung pada abad ke-14 – 17 M.

Pada masa inilah sastra Melayu berkembang hingga puncak kematangannya. Kerajaan-kerajaan Islam yang awal seperti Samudra Pasai (1270 – 1524) dan Malaka (1400 – 1511) memainkan peanan penting dalam proses pengislaman penduduk kepulauan Melayu.

Tahapan ketiga, adalah berkembangnya kelembagaan Islam, yang bermula pada abad ke-16 hingga abad ke-19 M. Tahapan ini berlangsung setelah agama Islam tersebar luas di seluruh kepulauan Nusantara. Perlembagaan Islam di bidang keagamaan, sosial, politik, pendidikan dan kebudayaan telah mantap. Tahapan ini datang bersamaan dengan munculnya kesultanan Aceh Darussalam (1516 – 1700 M) dan kerajaan-kerajaan Islam lain seperti Palembang, Banjarmasin dan Johor Riau pada abad ke18 dan 19 di Sumatera, serta kerajaan-kerajaan Demak, Mataram, Banten, Cirebon, dan Madura di pulau Jawa pada abad ke-16 sampai 19 M.[5]

Tradisi intelektual Islam di Nusantara berkembang pada tahapan kedua dan ketiga. Dalam kurun ini kitab-kitab keagamaan, keilmuan dan sastra mulai ditulis secara intensif dalam bahasa Melayu dan Jawa, sebagaimana akan dibicarakan nanti. Penulisan kitab-kitab keagamaan itu kemudian disusul di berbagai daerah dalam bahasa Nusantara lain seperti Aceh, Mandailing, Minangkabau, Sunda, Madura, Sasak, Banjar, Bima, Bugis, Makassar, dan lain-lain. Kitab-kitab keilmuan dan sastra ini sangat penting sebagai fondasi kebudayaan Islam, sebab melalui kitab-kitab itulah ajaran Islam sebagaimana ditafsirkan para ulama Nusantara diajarkan kepada pemeluk agama Islam melalui lembaga pendidikan formal dan non-formal. Dalam kitab-kitab keagamaan, keilmuan dan sastra itu dipaparkan secara luas apa yang disebut sebagai pandangan hidup (*way of life),* gambaran dunia (*Weltanschauung)* dan sistem nilai Islam berkenaan dengan etika, estetika dan ilmu pengetahuan.[6] Dari sumber-sumber berupa teks keagamaan dan keilmuan serta sastra inilah adat istiadat, kearifan lokal, aneka upacara keagamaan dan perayaan, serta seni dan kesenian diasaskan dan dikembangkan.

Dalam kitab-kitab keagamaan, keilmuan dan sastra itu dipaparkan secara luas apa yang disebut sebagai pandangan hidup (way of life), gambaran dunia (Weltanschauung) dan sistem nilai Islam berkenaan dengan etika, estetika dan ilmu pengetahuan. Dari sumber-sumber berupa teks keagamaan dan keilmuan serta sastra inilah adat istiadat, kearifan lokal, aneka upacara keagamaan dan perayaan, serta seni dan kesenian diasaskan dan dikembangkan.

Selama dua tahapan ini berlangsung—yaitu antara abad ke-13 s/d 19 M, terjadi tiga gelombang besar pemikiran Islam. Tiga gelombang besar tersebut tercermin dengan jelasnya dalam kitab-kitab yang ditulis pada abad-abad tersebut. *Gelombang Pertama* terjadi pada abad ke-13 – 14 M, bersamaan dengan tumbuhnya kerajaan Samudra Pasai. Taufik Abdullah menyebut pada masa inilah dasar-dasar kosmopolitanisme Islam diletakkan, yaitu sikap budaya yang menjadikan diri sebagai bagian dari masyarakat kosmopolitan dengan referensi kebudayaan Islam[7]. Bukti-bukti tertulis datangnya gelombang pertama ini berupa inskripsi pada batu nisan makam raja-raja Samudra Pasai. Khususnya petikan ayat-ayat al-Qur'an seperti Ayat Kursi, nukilan sajak sufistik Sayidina Ali dan dua sajak penyair Persia abad ke-13 M Sa`di.

Dalam gelombang kedua terjadi proses pengislaman kebudayaan dan realitas secara besar-besaran. Islam dipakai sebagai cermin untuk melihat dan memahami realitas. Pusaka lama dari zaman pra-Islam, yang Syamanistik, Hinduistik dan Buddhistik ditransformasikan ke dalam situasi pemikiran Islam dan tidak jarang dipahami sebagai sesuatu yang islami dari sudut pandang doktrin. Gelombang ini terjadi bersamaan dengan munculnya kesultanan Aceh Darussalam (1516 – 1700). Dalam gelombang ketiga, ketika pusat-pusat kekuasaan Islam di Nusantara mulai tersebar hampir seluruh kepulauan Nusantara, pusat-pusat kekuasaan ini 'seolah-olah' berlomba-lomba melahirkan para ulama besar. Dalam gelombang inilah proses ortodoksi Islam mengalami masa puncaknya. Ini terjadi pada abad ke-18 – 19 M.[8] Tahapan kedua ini sering dikatakan diawali dengan masa peralihan, yaitu peralihan dari zaman Hindu ke zaman Islam. Ciri-cirinya sangat menarik, seperti tampak dalam karangan sastra dan teks keagamaan. Konsep Islam tentang tauhid sudah dikemukakan tetapi tidak terlalu ketara bahwa itu merupakan konsep Islam. Allah Ta`ala misalnya pada mulanya disebut Dewata Mulia Raya, kemudian diganti Raja Syah Alam dan baru kemudian disebut Allah Subhana wa Ta`ala. Sebutan Yang Mulia Raya, Raja Syah Alam dan lain-lain tampak misalnya pada syair-syair tasawuf Hamzah Fansuri dan murid-muridnya pada abad ke-16 dan 17 M. Demikian pula tokoh-tokoh cerita mulai diberi nama-nama Islam. Peranan dewa-dewa diganti dengan jin, mambang, peri dan makhluq halus lain. Tidak jarang pula tempat terjadinya cerita dipindah ke negeri yang rajanya telah memeluk agama Islam. Dan raja tersebut dikisahkan memperoleh kemenangan karena percaya terhadap kekuasaan Yang Satu.[9]

Konsep Islam tentang tauhid sudah dikemukakan tetapi tidak ketara. Allah Ta`ala misalnya pada mulanya disebut Dewata Mulia Raya, kemudian diganti Raja Syah Alam dan baru kemudian disebut Allah Subhana wa Ta`ala. Sebutan Yang Mulia Raya, Raja Syah Alam dan lain-lain tampak misalnya pada syair-syair tasawuf Hamzah Fansuri dan murid-muridnya pada abad ke-16 dan 17 M.

Cerita-cerita zaman Hindu yang disadur atau dgubah kembali pada umumnya adalah cerita-cerita yang termasuk jenis *pelipur lara*, terutama jenis kisah cinta dan petualangan yang dibumbui peperangan antara tokoh yang berpihak pada kebenaran menentang raja kafir yang zalim. Lambat laun kisah-kisah ini ditransformasi menjadi alegori atau kisah-kisah perumpamaan sufi. Contoh yang masyhur ialah *Hikayat Syah Mardan,* sebuah alegori sufi yang ditulis berdasarkan sebuah cerita dari India yang mirip dengan cerita *Anglingdarma* yang populer di Jawa. Pengembaraan tokohnya Syah Mardan dan peperangan yang dilakukan melawan musuh-musuhnya, dirubah fungsinya, yaitu untuk menerangkan tahapan-tahapan keruhanian (*maqam*) yang harus ditempuh seorang pencari Tuhan dalam tasawuf atau ilmu suluk. Berbeda dengan *Hikayat Syah Mardan,* yang digubah berdasarkan cerita Hindu, adalah *Cerita Dewa Ruci*, yang digubah berdasarkan cerita Islam Parsi *Hikayat Iskandar Zulkarnain.* Tokoh Iskandar diganti Bima, dan Nabi Khaidir diganti dengan Dewa Ruci. Motif pencarian air hayat (*ma`al-hayat*) dalam kisah itu pula, adalah perlambang bagi pencarian makrifat atau pengetahuan ketuhanan yang menyebabkan seseorang kekal (*baqa'*) di dalam Yang Abadi, yaitu Tuhan Yang Maha Esa[10]

Pada pertengahan abad ke-16 hingga akhir abad ke-17 M, kesusastraan Melayu dan penulisan kitab keagamaan mencapai puncak perkembangan dan menemukan bentuk klasiknya.[11] Ini menandakan betapa Islam telah benar-benar meresapi kebudayaan Melayu dan kitab-kitab keagamaan dan sastra itu dijadikan cermin untuk melihat dunia dan menyelenggarakan kehidupan bermasyarakat di bidang sosial budaya, politik, ekonomi, perdagangan dan kegiatan-kegiatan lainnya. Ini terjadi bersamaan dengan bangkitnya kesultanan Aceh Darussalam, penerus pendahulunya kesultanan Samudra Pasai yang mundur. Pada masa ini muncullah para ulama ahli tasawuf yang sekaligus berperan sebagai cendekiawan, budayawan, dan sastrawan terkemuka di samping sebagai guru spiritual dan pendakwah Islam yang ulung seperti Hamzah Fansuri, Bukhari al-Jauhari, Syamsudin Pasai, Abdul Jamal, Hasan Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Abdul Rauf Singkel, Encik Amin, Jamaluddin Tursani, dan lain-lain. Muhammad Naquib al-Attas (1972) menyebut periode ini sebagai 'perpindahan secara rohani' penduduk Melayu ke dalam agama Islam, dalam arti Islam benar-benar diresapi secara mendalam dan dijadikan dasar sistem nilai, pandangan hidup dan gambaran dunia yang mempengaruhi baik kegiatan keagamaan, maupun kegiatan sosial dan intelektualnya[12]. Dalam periode ini sastra Melayu menemukan jatidiri dan kematangannya secara estetik dan intelektual.[13] Dalam bukunya yang lain Braginsky menulis mengenai dampak langsung dari derasnya proses pengislaman tersebut seperti berikut: "Perkembangan Islam yang mendalam itu mempunyai pengaruh yang sangat besar bagi kesusastraan Melayu. Berkat pengaruh itu banyak muncul karya-karya baru yang bercorak religius, didaktis, historis dan sastra. Banyak genre-genre baru damn bahkan seluruh bidang kegiatan sastra menjadi muncul, serta meningkatnya peran pengarang selaku individu yang kreatif." [14]

Pertengahan abad ke-16 hingga akhir abad ke-17 M, kesusastraan Melayu dan penulisan kitab keagamaan mencapai puncak perkembangan dan menemukan bentuk klasiknya (Braginsky, 1999). Ini menandakan betapa Islam telah benar-benar meresapi kebudayaan Melayu dan kitab-kitab keagamaan dan sastra itu dijadikan cermin untuk melihat dunia dan menyelenggarakan kehidupan bermasyarakat di bidang sosial budaya, politik, ekonomi, perdagangan dan kegiatan-kegiatan lainnya.

Tentulah terdapat banyak faktor yang menyebabkan kegiatan penulisan sastra Melayu sangat subur pada periode Aceh Darussalam. Jika diteliti akan ditemukan faktor-faktor yang menjadi pendorongnya. Pertama, agama Islam tradisi kecendikiawanannya telah benar-benar meresapi semangat dan jiwa bangsa Melayu. Hal ini tidaklah terlepas dari maraknya perkembangan lembaga pendidikan. Sumber-sumber sejarah menyebutkan bahwa lembaga pendidikan Islam mulai mencapai puncak perkembangannya pada zaman pemerintahan Ali Mughayat Syah (1511 – 1530), sultan pertama atau pendiri kesultanan Aceh Darussalam. Lembaga pendidikan terbesar ialah *Jami`at Bayt al-Rahman* di Kutaraja, Banda Aceh sekarang. Lembaga ini merupakan perguruan tinggi Islam pertama di Nusantara yang memiliki beberapa fakultas dan jurusan.[15] Kedua, pada akhir abad ke-16 agama Islam telah benar-benar tersebar luas ke hampir seluruh pelosok Nusantara. Lembaga-lembaga pendidikan ini memerlukan buku-buku rujukan baik dalam bahasa Arab maupun Melayu. Dengan demikian buku menjadi komoditi perdagangan yang cukup memberikan keuntungan. Ini mendorong berkembangnya kegiatan penulisan serta penyalinan kitab agama dan sastra. Di samping itu ada faktor ketiga, yaitu bahasa Melayu. Bahasa Melayu yang telah lama mengalami proses islamisasi kini muncul sebagai

bahasa pergaulan utama bangsa-bangsa dan suku bangsa-suku bangsa yang ada di Nusantara dalam saling berkomunikasi di bidang perdagangan, politik, intelektual dan keagamaan. Penulis-penulis Muslim menjadi terdorong untuk melahirkan karya dan pemikiran mereka dalam bahasa Melayu selain dalam bahasa Arab[16].

Faktor keempat, penulis-penulis Melayu telah menguasai tehnik penulisan dalam bahasa ibu mereka disamping telah menguasai sumber-sumber ilham penulisan karyanya, khususnya sastra Arab dan Persia. Riwayat hidup penulis-penulis Melayu terkemuka abad ke-17 menunjukkan bahwa sebagian besar dari mereka telah menunaikan ibadah haji dan mengunjungi beberapa negeri Islam seperti Baghdad, Iran dan India Mughal. Di sana mereka belajar pada ulama-ulama terkemuka dalam bidang-bidang ilmu yang dikuasai. Keenam, pada akhir abad ke-16 perdagangan kertas di pelabuhan-pelabuhan dagang Nusantara seperti Aceh, Banten, Palembang, Johor dan lain-lain semakin ramai karena permintaan pasar. Kertas-kertas yang diperdagangkan terutama didatangkan dari Eropa dan Turki, dan jauh lebih bermutu dan awet dibanding kertas impor yang diperjualbelikan pada awal abad ke-16 M.[17]

Epigrafi Islam Awal

Epigrafi atau inskripsi Islam, yaitu tulisan pada batu nisan makam-makam kuno, merupakan salah satu dari bukti penting berkenaan dengan penyebaran agama Islam di kepulauan Nusantara.

Epigrafi atau inskripsi Islam, yaitu tulisan pada batu nisan makam-makam kuna, merupakan salah satu dari bukti penting berkenan dengan penyebaran agama Islam di kepulauan Nusantara. Terutama inskripsi yang tarikhnya berasal pada masa awal penyebaran agama Islam. Ia memberi petunjuk tentang corak Islam yang bagaimana yang berkembang di rantau ini, serta siapa saja yang memainkan peranan penting. Begitu pula halnya dengan teks-teks awal kesusastraan Melayu seperti kisah nabi-nabi, terutama Nabi Muhammad SAW., yang diperkenalkan kepada masyarakat Muslim yang awal. Juga epik atau hikayat-hikayat kepahlawanan, yang pada umumnya bersumber dari teks-teks Persia, serta risalah dan syair-syair tasawuf dengan tamsil-tamsil yang digunakannya, tak kurang semua itu memberikan petunjuk tentang corak Islam bagaimana yang diperkenalkan sejak awal di kepulauan Nusantara dan siapa saja yang memainkan peranan utama dalam proses awal terbentuknya kebudayaan Islam di Nusantara.

Surat Al-Fatihah, merupakan surat pertama dalam Al-Quran.
Sumber: Yayasan Lontar.

Melalui tempat di mana teks-teks Islam awal itu ditulis kita mengetahui bahwa pusat-pusat penyebaran Islam sejak awal berada di kota-kota pelabuhan yang ramai disinggahi para pedagang Arab, Persia, Turki, dan pedagang Muslim dari negara lain entah dari Mesir, India, atau Tiongkok. Kedua terdapat kecenderungan kuat bahwa teks-teks itu ditulis oleh mereka yang mempunyai hubungan erat dengan tasawuf atau tariqat-tariqat sufi yang pada abad ke-12 – 13 M berkembang dengan maraknya di seantero dunia Islam. Menonjolnya kecenderungan sufistik itu tampak pada isi epigrafi atau inskripsi pada batu nisan makam Islam awal. Ini diperkuat dengan kenyataan bahwa teks-teks keilmuan awal yang muncul dalam bahasa Melayu adalah risalah-risalah tasawuf dan syair-syair sufi yang memaparkan hubungan mendalam antara manusia dan Sang Pencipta.

Inskripsi Islam tertua adalah tulisan indah yang dipahatkan pada batu nisan makam seorang Muslimah di Leran, Gresik, Fatimah binti Maimun (wafat 1082). Inskripsi lain yang juga tua ialah inskripsi pada makam seorang Muslimah di Barus, Tuhar Amisuri, yang wafat pada abad ke-12 M. Inskripsi berikutnya yang lebih penting lagi ialah tulisan pada nisan Sultan Malik al-Saleh (w. 1297 M), kemudian tulisan pada batu nisan makam Maulana Malik Ibrahim (w.1412 M) di Gresik, dan tulisan pada batu nisan Naina Husamuddin (w. 1420 M) di bekas tapak kerajaan Samudra Pasai, Aceh. Juga tulisan pada batu nisan Ratu al-Ala (w. 1380 M)[18].

Leran, tempat ditemukannya inskripsi Islam terawal, adalah sebuah pelabuhan tua di Selat Madura, tidak jauh dari kota Surabaya. Tempat itu pernah menjadi pelabuhan penting pada abad ke-9 – 14 M. Terlepas dari perdebatan mengenai penting tidaknya batu nisan ini sebagai penanda hadirnya agama Islam di pulau Jawa, yang paling penting ialah isi inskripsinya yang bercorak sufistik serta corak aksara Arab yang digunakan dan ragam hiasnya, yang memperlihatkan

Menonjolnya kecenderungan sufistik itu tampak pada isi epigrafi atau inskripsi Islam yang awal pada batu nisan makam tokoh-tokoh terkemuka. Ini diperkuat dengan kenyataan bahwa teks-teks keilmuan awal yang muncul dalam bahasa Melayu adalah risalah-risalah tasawuf dan syair-syair sufi yang memaparkan hubungan mendalam antara manusia dan Sang Pencipta.

hadirnya pengaruh Persia. Jenis aksara yang digunakan ialah Kufi Timur yang lazim digunakan di Persia. Pada batu nisan juga terdapat unsure Persia lain seperti pola hias batang tegak, berkepala seperti bendera dan pilinan, lekuk, batang tegak dari bawah ke atas, batang tegak bersandar, serta pola bunga yang tersebar pada dasar—semua itu berasal dari Iran pada abad ke-8 atau 9 M, dan dengan cepatnya menyebar ke ke timur dan barat hingga Laut Tengah[19] Ada pun isi epigrafi itu mengandung kutipan ayat al-Qur'an 56:26-27 yang bercorak sufistik. Terjemahannya lebih kurang sebagai berikut:

Dengan nama Allah (yang Maha Pengasih dan Penyayang)
Yang ada di bumi ini semua akan binasa,
hanya Tuhan yang abadi, Maha Besar dan Maha Tinggi
Ini makam seorang perempuan yang tak berdosa
Yang tak menyimpang, binti Maymun bin Hibatullah
Dia meninggal hari Jumat delapan Rajab
Tahun empat ratus tujuh puluh lima, dengan rahmat Allah
Yang mengetahui semua yang gaib, Tuhan Yang Maha Besar dan rasul-Nya nyata[20]

Dua epigrafi berikutnya menggambarkan pula besarnya minat terpelajar Melayu kepada tasawuf dan puisi Persia, yang sebagian besar bercorak sufistik. Epigrafi yang lain menggambarkan bahwa pendakwah Islam yang awal menekankan pengenalan ajaran kosmopolitanisme Islam dalam menyebarkan agama. Pandangan tersebut tergambar dalam al-Qur'an 2:255-6 (Ayat Kursi) yang terdapat pada batu nisan makam Islam, misal pada batu nisan makam Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H = 1412 M)

Allah, tiada Tuhan selain Dia Yang Maha Hidup dan kekal
Yang senantiasa mengurus makhluq-Nya
Tidak pernah mengantuk dan tidur
Kepunyaan-Nya segala yang ada di langit dan di bumi
Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya
Allah mengetahui segala yang ada di depan dan di belakang mereka
Dan mereka tidak mengetahui ilmu yang dimiliki Allah
Kecuali apabila dikehendaki oleh-Nya
Kursi Allah meliputi langit dan bumi
Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya
Allah Maha Tinggi lagi Maha Benar[21]

Pada nisan Sultan Malik al-Saleh ialah tertulis sajak sufistik karangan Sayidina `Ali dalam bahasa Arab. Terjemahannya lebih kurang seperti berikut:

Dunia ini fana, tiada kekal
Bagaikan sarang laba-laba
O, kau yang menuntut banyak
Memadailah yang kauperoleh selama ini

Ada yang berumur pendek
Namun namanya dikenang selamanya
Ada yang berusia panjang
Namun dilupa sesudah matinya

Dunia ini hanya bayang-bayang
Yang cepat berlalu
Seorang tamu pada malam hari
Mimpi orang yang sedang tidur nyenyak
Dan sekilas cahaya yang bersinar di ckarawala harapan[22]

Kutipan sajak yang sama ditemukan misalnya pada batu nisan Sultan Mansur Syah (w. 1447) dari Malaka dan batu nisan Sultan Abdul Jamil (w. 1512) dari Pahang, Semenanjung. [23]

Sebuah lagi inskripsi Islam kuna yang unik ialah tulisan pada batu nisan makam Naina Husamuddin (wafat 1420 M) di Pasai, Aceh. Isi inskripsi itu adalah dua sajak berbahasa Persia karangan Syekh Muslih al-Din Sa'di al-Syrazi (1133 – 1292 M). Sajak tersebut dinukil dari kitab *Gulistan*, sebuah buku sastra yang dipelajari oleh golongan terpelajar Muslim di kepulauan Melayu pada abad ke-15 M. [24]

Satu lagi inskripsi Islam kuno yang unik ialah tulisan pada batu nisan makam Naina Husamuddin (w. 1420 M) di Pasai, Aceh. Isi inskripsi itu adalah dua sajak berbahasa Persia karangan Syekh Muslih al-Din Sa'di al-Syrazi (1133-1292 M).

Inskripsi itu dengan huruf Arab Persia dan dibingkai dalam ragam hias yang unik dan indah. Terjemamahan bebas sajak Sa'di itu ialah sebagai berikut:

Tak terhitung tahun-tahun melewati bumi kita
Bagaikan mata air mengalir dan hembusan angin
Apabila hidup hanya himpunan hari-hari manusia
Mengapa yang singgah sesaat di bumi ini angkuh dan sombong?
Sahabat, jika kau melalui makam seorang musuh
Janganlah bergembira, sebab hal serupa akan menimpa dirimu pula
Wahai kau yang bercelak mata kesombongan, debu `kan menyusup
Merasuki tulang belulang bagaikan pupur dan bedak
Memasuki kotak tempatnya menyimpan
Siapa pun yang pada hari ini bersombong dengan hiasan bajunya
Kelak debu tubuhnya yang terbujur hanya tinggal menguap
—Dunia ini penuh persaingan sengit, sedikit saja kasih sayang—

Ketika ia sadar bahwa seluruh peristiwa yang dilaluinya pergi
Baru ia tahu betapa perginya meninggalkan dirinya tanpa daya
Demikian keadaan jasad itu sesungguhnya—
Tiada bisa menolong selain amal saleh
Karena itu hanya di bawah naungan Tuhan Maha Pengasih
Faqir bernama Sa`di ini berlindung[25]

Menurut Cowan (1938) ada tiga bait sajak asli tidak terpahat. Yaitu bait keenam, ketujuh dan terakhir. Namun tidak mengurangi kesimpulan bahwa sejak awal yang ditekankan pada masa awal penyebaran Islam ialah bahwa hidup di dunia ini sementara sifatnya alias fana. Nada sufistik yang kita temui pada teks-teks Islam awal itu, semakin menonjol dalam teks-teks Melayu yang berasal zaman berikutnya. Jika teks-teks awal hanya menyitir ayat-ayat al-Qur'an, teks-teks yang kemudian bertolak juga dari hadis. Kutipan hadis itu menunjukkan pula bahwa pesatnya perkembangan Islam bersamaan dengan ramainya kegiatan perdagangan di Asia Tenggara, dan dalam penyebaran itu para sufi, yang bekerjasama dengan pedagang Muslim, memainkan peranan penting. [26]

Nada sufistik yang kita temui pada teks-teks Islam awal itu, semakin menonjol dalam teks-teks Melayu yang berasal zaman berikutnya. Jika teks-teks awal hanya menyitir ayat-ayat al-Qur'an, teks-teks yang kemudian bertolak juga dari hadis.

Salah satu konsep penting dalam tasawuf yang demikian mempengaruhi pandangan hidup dan gambaran dunia (*Weltanschaung*) orang Melayu dan masyarakat Muslim Nusantara lain ialah konsep 'faqir' atau 'dagang'. Konsep ini djelaskan secara rinci mula-mula oleh Hamzah Fansuri dan penulis kitab *Taj a-Salatin.* Dijelaskan bahwa walaupun dunia ini merupakan tempat persinggahan sementara bagi manusia, namun tidak berarti bahwa kehidupan atau dunia ini tidak penting. Dunia menjadi penting karena di sini seseorang harus mengumpulkan bekal sebanyak-banyaknya agar bisa pulang ke kampung halamannya dengan selamat. Bekal yang dimaksud ialah amal saleh dan amal ibadah[27].

Konsep ini dikembangkan berdasarkan sebuah hadis, *"Kun fi al-dunya ka'annaka gharibun aw 'abiru sablin wa `udhdha nafsahu min ashabi al-qubur"* ("Jadilah orang asing di dunia ini, singgahlah sementara dalam perjalananmu, dan ingatlah akan azhab kubur."). Ini berlaku bagi seluruh pemeluk agama Islam. Konsep inilah yang melahirkan etos atau budaya dagang, semangat jihad, pengurbanan diri dan semangat mementingkan kepentingan sosial di atas kepentingan diri. Hamzah Fansuri menerjemahkan kata-kata *gharib* (asing) menjadi 'dagang', yang dalam bahasa Melayu berarti orang yang merantau ke negeri asing untuk berniaga. Penerjemahan itu dilakukan sejalan dengan konteks sejarah masuk dan berkembangnya agama Islam di kepulauan Nusantara yang dimulai dengan kedatangan para pedagang Arab dan Persia. Pada waktu bersamaan ia menghubungkannya dengan konsep *faqr* yang telah dikenal dalam tasawuf.

Dalam syairnya Hamzah Fansuri menulis:

Hadis ini daripada Nabi al-Habib
Qala kun fi al-dunya ka'annaka gharib
Barang siapa da'im kepada dunia qarib
Manakan dapat menjadi habib

Hidup dalam dunia upama dagang
Datang musim kita 'kan pulang
La tasta'khiruna sa'atan lagi kan datang
Mencari ma`rifat Allah jangan alang-alang

Arti dari petikan ayat "*La tasta'khiruna sa`atan*" (Q 34:30) ialah tidak dapat ditunda waktunya. Di lihat dari sudut agama kata 'anak dagang' diberi arti positif oleh penyair. Ia adalah seseorang yang menyadari bahwa kehidupan yang benar hanya bersama Tuhan, dalam keimanan terhadap-Nya sebagai hakikat wujud tertinggi. Sama dengan gagasan dagang adalah gagasan *faqr* yang oleh ahli-ahli tasawuf diberi arti sebagai "Pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata pada Tuhan. Sejalan dengan pengertian ini Hamzah Fansuri mengemukakan contoh faqir sejati ialah Nabi Muhammad s.a. w. Kefakiran Rasulullah itu tiada tandingnya, tidak tamak walaupun makan, gemar beruzlat dan zuhud tanpa meninggalkan aktivitas sosial dan kemanusiaan. Walau hatinya terpaut hanya kepada Tuhan, Nabi aktif menjalankan tugasnya sebagai khalifah Tuhan di atas dunia ("*Rasul Allah itulah yang tiada berlawan/ Meninggalkan tha`am (tamak) sungguh pun makan/`Uzlat dan tunggal di dalam kawan/ Olehnya duduk waktu berjalan")*[28]

Jika ditelusuri secara mendalam, arti yang dikandung dalam konsep *faqr* dan *dagang,* dapat dikatakan mendasari semangat sosialisme religius yang terpancar dari ajaran kemasyarakatan Islam yang intipatinya adalah keadilan sosial dan pemarataan kesempatan berusaha. Semangat ini mendasari kehidupan masyarakat Muslim sejak awal, seperti tercermin dalam kehidupan pesantren, tariqat dan gilda-gilda sufi (*ta`ifa*)[29]. Kegiatan perdagangan yang dilakukan pedagang Muslim dan gilda-gilda itu tidak hanya membuat makmur para pedagang, tetapi juga perajin, tukang dan muballigh.

Tiga Titik Pusat Perkembangan Kebudayaan

Pada zaman Islam ada tiga titik sentral di mana kebudayaan dan tradisi intelektual Islam dikembangkan. Tiga titik sentral itu ialah istana, pesantren dan pasar. Ketiganya sekaligus merupakan pusat perkembangan kebudayaan dan peradaban.[30] Di tiga titik sentral inilah kegiatan penulisan kitab keagamaan, keilmuan, dan sastra dilakukan. Kitab-kitab yang ditulis ini diajarkan di lembaga pendidikan formal dan non-formal. Melalui pengajaran menggunakan kitab-kitab ini pandangan hidup (*way of life),* gambaran dunia (*Weltanschauung)* dan sistem nilai Islam ditanamkan di lembaga-lembaga pendidikan yang ada. Dalam hubungannya dengan kegiatan penulisan kitab keagamaan dan sastra misalnya, dan kepentingannya dalam menanamkan semangat keagamaan, masing-masing dari pusat kegiatan intelektual ini memiliki kecenderungan, kepentingan dan wawasan budaya yang berbeda-beda. Lahirnya genre sastra yang berbeda-beda dari masing-masing pusat kegiatan intelektual itu pula berkaitan dengan peranan ketiganya dalam penyebaran agama dan pengembangan kebudayaan Islam. Tetapi ini tidak berarti ketiganya terpisah sehingga tidak ada interaksi dan saling mempengaruhi.

Kota-kota Melayu, ketika agama Islam berkembang pesat, dibangun mengikuti model yang telah berkembang di negeri Arab dan Persia. Felstinsky mengatakan bahwa kota-kota Islam ini berbeda dengan kota-kota lama di Eropa yang menempatkan istana sebagai bagian yang terpisah dari keseluruhan tatanan kehidupan kota. Kota-kota Islam sebaliknya menempatkan istana sebagai bagian integral dari kehidupan kota secara keseluruhan. Dengan begitu istana merupakan bagian yang tidak terasing dan berinteraksi secara dinamis dengan pusat-pusat peradaban di luarnya seperti lembaga pendidikan dan pasar. Dengan cara demikian istana dapat memberi pengaruh besar, terutama dalam menghaluskan kebudayaan kota dengan cara mempengaruhi kehidupan di pesantren dan pusat pemukiman para saudagar, pengrajin dan cendikiawan. [31]

Pada zaman Islam, ada tiga titik sentral di mana kebudayaan dan tradisi intelektual Islam dikembangkan. Tiga titik sentral itu ialah istana, pesantren, dan pasar.

Memang, konsep kota seperti telah dikemukakan itu tidak dijelaskan dalam teks-teks Melayu atau Nusantara yang ada. Tetapi dengan melihat kota-kota yang dahulunya merupakan pusat kekuasaan Islam—seperti Banda Aceh (Kutaraja), juga Surakarta dan Yogyakarta—kita akan mengetahui bahwa istana dibangun tidak jauh dari mesjid dan mesjid dibangun tidak jauh dari pusat perdagangan. Peranan istana sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan dan sastra, sudah dirintis sejak zaman Abbasiyah di Baghdad. Pada masa pemerintahan khalif al-Ma`mun, di istana Abbasiyah dibangun *Bayt al-Hikmah*, yang selain berfungsi sebagai pusat penerjemahan dan penerbitan buku, juga sebagai lembaga pendidikan dan perpustakaan. Ada pun tempat lain untuk

mengembangkan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu keagamaan, ialah mesjid. Mesjid-mesjid kerajaan biasanya juga memiliki madrasah. Penyalinan kitab keagamaan atau sastra sering juga dilakukan di mesjid atau pesantren. Profesi penyalin naskah (*waraq)* sangat dihargai ketika itu dan terus berlanjut sampai munculnya percetakan. [32]

Kota-kota Melayu, ketika agama Islam berkembang pesat, dibangun mengikuti model yang telah berkembang di negeri Arab dan Persia. Kota-kota Islam ini berbeda dengan kota-kota lama di Eropa yang menempatkan istana sebagai bagian yang terpisah dari keseluruhan tatanan kehidupan kota. Kota-kota Islam sebaliknya menempatkan istana sebagai bagian integral dari kehidupan kota secara keseluruhan.

Melalui penjelasan di atas tampak betapa dinamis hubungan antara istana dan masyarakat di luarnya itu, dan betapa istana bukan pemeran tunggal dalam pembentukan kebudayaan. Ibn Batuta yang pernah berkunjung ke Pasai pada tahun 1345 – 6 dalam kitabnya *Rihlah* melaporkan bahwa raja negeri itu seorang yang saleh dan giat mendorong penyebaran agama ke wilayah pedalaman Sumatra. Ia gemar berdiskusi dengan para ulama madzab Syafii, ahli-ahli tasawuf dan para cendekiawan yang tidak sedikit di antaranya berasal dari Persia. Setiap hari Jum'at sultan berjalan kaki menuju masjid seperti orang biasa dan di sana ia bertatap muka serta berbincang dengan orang kebanyakan.[33] Hikayat-hikayat Melayu juga tidak sedikit yang menggambarkan maraknya kegiatan majlis-majlis sastra di tengah masyarakat. Dalam majlis-majlis sastra itu buku-buku dibacakan dengan menarik secara bergiliran dengan suara keras dan tidak jarang diberi penjelasan tertentu agar khalayak pendengarnya bisa meresapi lebih mendalam kandungan isi cerita yang dibacakan. Kebiasaan membacakan hikayat dengan suara keras juga dikemukakan dalam *Sejarah Melayu*[34].

Dari hasil penelitian banyak sarjana dikemukakan bahwa ada dua komponen utama pembentukan kebudayaan Islam. Yaitu *syariat* (baca juga fiqih) dan tasawuf. Jika kebudayaan diartikan sebagai struktur batin dari kehidupan suatu kaum atau umat, yaitu pandangan hidup (*way of life),* gambaran dunia (*Weltanschauung*) dan tatanan nilai, maka dua komponen utama itulah yang berperan menanamkan nilai-nilai dan pandangan hidup yang terkandung dalam ajaran Islam kepada pemeluknya melalui berbagai kegiatan seperti peribadatan, upacara keagamaan, seni, sastra, organisasi sosial, ekonomi, perdagangan dan pendidikan[35].

Kitab-kitab awal tentang Islam, termasuk karya sastra. yang ditulis dalam bahasa Melayu membuktikan itu. Kita juga tahu, misalnya melalui keterangan Ibn Batutah, bahwa sultan Pasai awal abad ke-14 M sering mengundang para fuqaha mazhab Syafii untuk membicarakan masalah keagamaan dan pengajarannya di lembaga pendidikan. Kecuali itu sultan juga sering mengundang cendekiawan dari Persia untuk membahas masalah keilmuan dan sastra. Dalam kenyataan pula para sufi memainkan peranan besar dalam penyebaran agama Islam di Nusantara. Merekalah yang pada mulanya menggunakan bahasa Melayu sebagai media penulisan kitab keagamaan, keilmuan dan sastra. Sebagaimana dikatakan, melalui penafsiran para ulama tasawuf atas al-Qur'an—khususnya hal-hal yang berkenaan dengan ilmu kalam atau tauhid, pandangan hidup Islam

dan adab—ajaran Islam disampaikan kepada masyarakat Melayu. Karena itu peranan kitab keagamaan, keilmuan dan sastra memainkan peranan penting dalam menanamkan ajaran Islam dan kebudayaan bentukannya dalam jiwa bangsa Melayu Nusantara[36].

Penting dikutip di sini teks Islam awal dari awal abad ke-15 M dalam bahasa Jawa Madya yang dinisbahkan kepada Maulana Malik Ibrahim (w. 1412 M) sebagai pengarangnya. Kitab yang dimaksud ialah ringkasan *Bidayat al-Hidayah* Imam al-Ghazali (w. 1111 M) yang disalin dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh Drewes dengan judul *Early Javanese Code on Muslim Ethics* (1968). Kitab ini terdiri dari tiga bab, meliputi pembahasan tentang kepatuhan kepada perintah agama, cara-cara menghindarikan diri dari dosa, dan cara berhubungan dengan Allah dan manusia. Dalam bab pertama dibahas masalah berkenaan tindak kepatuhan, cara terbaik mengenai bangun tidur, aturan berwujudhu, cara terpuji pergi ke mesjid,cara mengimami shalat dan menjadi makmum, serta aturan puasa dan lain-lain. Dari sini tampak ajaran Islam telah diamalkan dalam peribadatan serta muamalah. Bab kedua membahas cara menghindar dari dosa-dosa tubuh, agar seseorang dapat memasuki jalan kerohanian sesuai ketentuan agama. Dalam bab ini juga dikemukakan mengenai dosa-dosa jiwa, termasuk suka pamer dan sombong[37].

Kebudayaan diartikan sebagai struktur batin dari kehidupan suatu kaum atau umat, yaitu pandangan hidup (way of life), gambaran dunia (Weltanschauung) dan tatanan nilai, maka dua komponen utama itulah yang berperan menanamkan nilai-nilai dan pandangan hidup yang terkandung dalam ajaran Islam kepada pemeluknya melalui berbagai kegiatan seperti peribadatan, upacara keagamaan, seni, sastra, organisasi sosial, ekonomi, perdagangan dan pendidikan.

Dikatakan pula oleh Maulana Malik Ibrahim bahwa seorang Muslim itu harus senantiasa bersabar dalam menghadapi ujian Tuhan, slalu bergembira menghadai takdir dan yakin penuh akan kekuasaan Tuhan. Islam dikatakan sbagai agama rasional. Kecuali itu ada aspek lain menarik yaitu mulai deras proses islamisasi bahasa Jawa pada abad ke-15 M. Kata-kata serrapan dari bahasa Arab berkenaan dengan konsep tentang pandangan hidup, cara berpikir, gambaran dunia, nilai-nilai, dan tata cara peribadatan mulai banyak muncul. Dari 122 perkataan asing yang diserap ke dalam bahasa Jawa dalam teks ini tercatat 117 perkataan Arab dan 5 perkataan Persia. Terdapat pula 9 perkataan Melayu. Beberapa istilah keagamaan penting adalah terjemahan dari perkataan Arab ke dalam bahasa Jawa seperti *alinggih dewe* (terjemahan dari khalwah), *alunggwing mesjid* (terjemahan dari i`tikaf), dan lain-lain. Bahwa kitab ini memuat ajaran Maulana Malik Ibrahim juga disebut dalam *Babad Banten.*[38]

Dalam teks-teks Melayu tak sedikit dijelaskan menonjolnya peranan para sufi itu dijelaskan dalam proses pembentukan kebudayaan Islam di Nusantara. Puisi-puisi Melayu abad ke-6 dan 17 M, terutama yang berbentuk *syair* sebagian besar merupakan puisi sufi atau syair tasawuf. Begitu pula puisi berbentuk pantun dari abad yang sama, banyak yang berisi nasehat berkaitan dengan ajaran Islam. Di smaping itu kemudian muncul syair-syair yang memaparkan hikayat para nabi termasuk Nabi Muhammad SAW. Kemudian disusul syair yang memaparkan kisah para sahabat, wali, pahlawan Islam, dan lain sebagainya. Secara estetik pula, syair dan hikayat-hikayat itu ditulis berdasarkan wawasan

estetika sufi—satu golongan di kalangan cendekiawan Muslim pada masa itu yang paling giat menyampaikan perasaan dan pemikirannya di dalam bentuk sastra imaginatif. Hikayat-hikayat berkenaan dengan kehidupan para nabi, wali dan pahlawan Islam awal itu sebagian besar merupakan saduran dari teks-teks dalam bahasa Persia, tempat di mana tasawuf berkembang pesat pada abad ke-13 – 15 M. Selain itu teks-teks tersebut juga memperlihatkan kemajuan perkembangan bahasa Melayu setelah mengalami proses islamisasi. Bahasa Melayu inilah disebut bahasa Melayu Pasai oleh Syamsudin al-Sumatra'i [39] Bahasa Melayu Pasai inilah yang dalam perkembangannya kelak menjadi bahasa pergaulan antar etnik dan bangsa di kepulauan Nusantara dalam bidang perdagangan, keagamaan, intelektual dan sastra.[40]

Tentu saja ketiga titik pusat perkembangan kebudayaan ini memainkan peranan yang berbeda karena masing-masing merupakan tempat tinggal golongan masyarakat yang berbeda kedudukan sosialnya. Istana sebagai pusat pemerintahan memainkan memainkan peranan dalam politik dan penataan masyarakat. Yang diutamakan dalam memenuhi peranannya antara lain ialah penulisan karya kesejarahan (historiosofi) dan adab, yaitu kitab-kitab berkenaan masalah etika, ketatanegaraan dan undang-undang. Tentu saja di istana juga dilahirkan hikayat-hikayat kepahlawanan (epos) dan roman yang menggambarkan petualangan dan percintaan. Hikayat-hikayat semacam ini digemari oleh pembaca dari hampir semua lapisan masyarakat, karena selain mengandung pengajaran juga mengandung unsur hiburan. Epos seperti *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah* yang disebut dalam *Sejarah Melayu,* atau cerita kepahlawanan Tun Berahim Bapa dalam *Hikayat-hikayat Raja-raja Pasai*, adalah di antara hikayat-hikayat yang digemari bukan saja dalam masyarakat luas, tetapi juga oleh penghuni istana. [41] Beberapa penulis istana seperti Sultan Badruddin dari Palembang (abad ke-18) menulis kisah percintaan seperti *Syair Burung Nuri* dan banyak contoh lain dapat diberikan betapa banyaknya hikayat-hikayat seperti itu ditulis di lingkungan istana.

Di istana juga terdapat jabatan jurutulis (*kitabah*) yang tugasnya menulis surat-surat kerajaan dan lamaran putra raja terhadap orang tua gadis yang dipinangnya. Jabatan seperti itu telah ada semenjak zaman Dinasti Umayyah (662 – 749) dan kekhalifatan Abbasiyah di Baghdad (750 – 1258), dipertahankan oleh kerajaan-kerajaan Islam di masa kemudian. Surat-surat itu harus ditulis dalam bahasa yang indah. Seorang jurutulis juga harus pandai membuat syair, khususnya syair-syair ringkas sebagai selingan dalam sebuah risalah atau surat sebagai pemanis kata. Contoh sajak ringkas seperti itu ialah yang disebut *qit'ah* yang terdapat dalam kitab *Taj al-Salatin (1603)* karangan Bukhari al-Jauhari. Ada pun kitab-kitab keagamaan seperti risalah fiqih (jurisprudensi), syariah, ilmu kalam (teologi) dan tasawuf (mistisisme Islam) biasanya ditulis oleh seorang ulama berdasarkan permintan seorang raja atau pangeran. Misalnya seperti yang diceritakan dalam

Dikatakan pula oleh Maulana Malik Ibrahim bahwa seorang Muslim itu harus senantiasa bersabar dalam menghadapi ujian Tuhan dan slalu bergembira menghadapi takdir dan yakin penuh akan kekuasaan Tuhan. Islam dikatakan sebagai agama rasional.

Bahasa Melayu Pasai inilah yang ikut mempersatukan etnik-etnik Nusantara yang memeluk maupun tidak memeluk agama Islam, pada perkembangan selanjutnya.

Sejarah Melayu mengenai tertariknya Sultan Malaka Muzafar Syah pada kitab *Durr al-Manzum*, risalah tasawuf karangan Maulana Abu Ishaq, sehingga meminta seorang ulama Pasai Abdullah Patakan untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu[42]

Pusat kegiatan penulisan yang tidak kalah pentingnya ialah yang disebut 'pasar', yaitu daerah di sekitar pusat perdagangan yang ramai dihuni para saudagar yang pada umumnya merupakan golongan terpelajar. Sebagai pusat kegiatan perdagangan, pasar memainkan peranan penting dalam penyebaran dan perdagangan kitab. Pada masa itu kitab merupakan barang dagangan yang prestisius dan laku, karena itu kitab banyak disalin di sini sehingga muncul istilah 'sastra dagang' (Winstedt 1932). Karya-karya yang sangat digemari ialah hikayat petualangan dan percintaan (roman), atau kisah-kisah pelipur lara lain seperti cerita berbingkai *Hikayat Bayan Budiman* dan *Hikayat Seribu Satu Malam.* Sejumlah besar hikayat Melayu lama yang tergolong jenis ini mencerminkan bahwa penulisannya dilakukan di lingkungan saudagar terpelajar. Tokoh-tokoh yang ditampilkan dalam cerita-cerita itu tidak hanya para pengeran atau putri raja, tetapi juga para saudagar dan anak mereka yang sedang menjalankan perniagaan. Juga tentang istri mereka yang ditinggalkan oleh suaminya pergi berdagang dan mendapat banyak cobaan serta godaan.[43]

Contoh terbaik ialah *Hikayat Bayan Budiman.* Bibi Zainab, tokoh utama hikayat ini, adalah istri saudagar yang ditinggal pergi sekian lama oleh suaminya yang berrlayar ke negeri jauh. Latar sosial kisah ini pun ialah masyarakat kota yang ramai dengan kegiatan perdagangan. Contoh lain ialah ialah *Hikayat Seribu Satu Malam.* Di antara kisah-kisah utama dalam hikayat ini ialah tentang saudagar atau orang kaya seperti Sinbad Pelaut dan Ali Baba Ali Kasim. Latar tempat terjadinya sebuah cerita tidak jarang pula merupakan kota dagang yang makmur dan dihuni para santri seperti digambarkan dalam *Syair Sultan Maulana.* Dalam hikayat-hikayat seperti dipaparkan interaksi yang dinamis antara istana, saudagar dan santri. Kolophon sejumlah naskah Melayu yang memuat teks-teks hikayat seperti ini menunjukkan bahwa kalau tidak ditulis di lingkungan istana, pasti ditulis di lingkungan para saudagar[44].

Pusat kegiatan penulisan yang tidak kalah pentingnya ialah yang disebut 'pasar', yaitu daerah di sekitar pusat perdagangan yang ramai dihuni para saudagar yang pada umumnya merupakan golongan terpelajar. Sebagai pusat kegiatan perdagangan, pasar memainkan peranan penting dalam penyebaran dan perdagangan kitab.

Di Nusantara terdapat beberapa pusat penyebaran Islam yang dikenal hanya sebagai pelabuhan penting, bukan sebagai pusat kekuasaan Islam. Contoh terbaik ialah Barus di Sumatera Utara dan Gresik di Jawa Timur. Di Nusantara, sebagaimana di India, tidak sedikit pesantren yang dibangun di pinggiran kota atau agak ke pedalaman dengan dilengkapi pondok atau asrama. Pendirinya ialah ulama atau pemimpin tariqat sufi yang mempunyai banyak murid dan pengikut, di antaranya para saudagar dan bangsawan yang juga menjadi penyandang dana bagi kelangsungan hidup pesantren bersangkutan. Contoh terbaik ialah pesantren yang dibangun Sunan Bonang pada awal abad ke-16 M di desa Bonang, dekat Lasem, setelah beliau mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Imam Mesjid Agung Demak. Bonang adalah desa terpencil yang gersang

dan tidak banyak penduduknya, tetapi sejak ada pesantren lantas penduduknya bertambah besar. Kegiatan di pesantren Bonang itu dipaparkan dengan baik dalam *Suluk Wujil* yang ditulis oleh Sunan Bonang sendiri. Contoh lain adalah pesantren Ponorogo di Jawa Timur yang didirikan pada abad ke-18 M. Letak pesantren ini jauh dari pusat pemerintahan, akan tetapi banyak bangsawan dan pangeran Jawa mendapatkan pendidikan di pesantren ini. Pujangga kraton Surakarta yang masyhur R. Ngabehi Ranggawarsita mendapat pendidikan di pesantren Ponorogo. [45]

Corak kehidupan yang dikembangkan di pesantren selain religius ialah egaliter dan populis. Kitab-kitab yang ditulis di sini terutama adalah kitab-kitab berkenaan dengan ilmu agama seperti risalah tasawuf, fiqih, ilmu kalam, tafsir dan hadis. Di sini juga ditulis syair-syair tasawuf, kisah nabi-nabi, khususnya Nabi Muhammad SAW., hikayat para wali dan sahabat, serta hikmah-hikmah yang disampaikan melalui kisah perumpamaan seperti alegori sufi dan lain-lain. Keterangan tentang pesantren-pesantren yang demikian ditemui dalam sumber-sumber sejarah setempat seperti *Babad Tanah Jawi, Hikayat Maulana Hasanuddin, Babad Cirebon,* dan lain sebagainya.

Bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mandiri dan pusat kegiatan penulisan banyak dijumpai di negeri Arab dan Persia sejak lama, begitu pula di kepulauan Nusantara pada abad ke-13 – 19. Maulana Malik Ibrahim yang hidup pada abad ke-15 dan merupakan wali yang pertama dikenal dalam sejarah Islam di Jawa, menyebarkan agama melalui pesantrennya di Ampel Denta, Surabaya. Contoh lain ialah pesantren yang didirikan oleh Sunan Bonang pada awal abad ke-16 di desa Bonang, tidak jauh dari kota Lasem di pantai utara perbatasan Jawa Tengah – Jawa Timur. Ia mendirikan pesantrennya berdekatan dengan pesujudannya, yaitu tempat melakukan *zuhud*, setelah mengundurkan diri dari jabatannya sebagai imam Masjid Demak dan berselisih paham dengan Sultan Demak. Di sini dia menulis risalah tasawuf seperti *Pitutur Seh Bari* dan suluk-suluknya seperti *Suluk Wujil, Suluk Regol* dan lain-lain.[46] Gambaran tentang pesantrennya yang mandiri dan kegiatan-kegiatan yang dilakukan di situ, diuraikan dengan jelas di situ, termasuk kegiatan seni dan latihan suluk, perdebatan masalah-masalah teologi dan mistisisme, dan lain sebagainya.

Uraian yang telah dikemukakan memperlihatkan eratnya hubungan perkembangan sastra Melayu dengan kegiatan penyebaran agama dan pendidikan. Secara lahir kaitan itu ditunjukkan dengan pemakaian tulisan Arab Melayu atau Jawa dalam penulisan naskah-naskah Melayu. Tema-tema karangan juga pada umumnya berkenaan dengan ajaran dan sejarah Islam, serta persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat Islam pada masa itu. Dalam tahap awal perkembangan sastra Melayu, tema-tema utama berhubungan dengan persoalan-persoalan yang ditekankan oleh para ulama, sufi, raja yang sedang membangun sebuah negeri, para saudagar dan kaum terpelajar.

Corak kehidupan yang dikembangkan di pesantren selain religius ialah egaliter dan populis. Kitab-kitab yang ditulis di sini terutama adalah kitab-kitab berkenaan dengan ilmu agama seperti risalah tasawuf, fiqih, ilmu kalam, tafsir dan hadis.

Ilmu-ilmu yang diajarkan di lembaga pendidikan juga mempengaruhi arah dan perkembangan sastra. Ilmu-ilmu yang diajarkan itu ialah: (1) Pelajaran asas agama Islam, misalnya yang berkenaan dengan sistem kepercayaan dan peribadatan; (2) Fiqih dan syariah, atau jurisprudensi dan hukum Islam; (3) Ilmu kalam, sering disetarakan dengan teologi, menguraikan persoalaan berkenaan dengan kandungan teologis wahyu ilahi; (4) Tafsir al-Qur'an dan Hadis; (5) Ilmu Tasawuf; (6) Sejarah Islam; (7) Bahasa dan sastra Arab, meliputi *balaghah* (retorika), *mantiq* (logika) dan ilmu ma`ani (semantik); (7) Ilmu pengetahuan lain seperti sejarah, geografi, adab.[47]

Wacana intelektual lain seperti sastra dan falsafah turut pula diajarkan sebagai sarana penanaman nilai-nilai Islam dan pembentuk pandangan hidup serta gambaran dunia (Weltanschauung).

Dari bukti-bukti sejarah yang ada seperti epigrafi pada batu nisan makam kuna Islam di Pasai, Malaka dan tempat-tempat lain di Sumatra dan Semenanjung Malaya, serta bukti-bukti sejarah lokal seperti *Hikayat Raja-raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*, juga dapat diketahui bahwa bukan hanya wacana bercorak keilmuan yang diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan. Wacana intelektual lain seperti sastra dan falsafah turut pula diajarkan sebagai sarana penanaman nilai-nilai Islam dan pembentuk pandangan hidup serta gambaran dunia (*Weltanschauung*). Teks-teks sastra yang digunakan sebagai bahan bacaan antara lain ialah: (1) Puisi-puisi didaktis, khususnya yang bercorak keagamaan, sosial keagamaan dan sufistik; (2) Hikayat berkenaan dengan kehidupan Nabi Muhammad SAW., nabi-nabi sebelum Islam dan para sahabat; (3) Pensejarahan atau historiosofi; (4) Karya-karya berkenaan dengan undang-undang, hukum dan ketatanegaraan.[48]

Barus, Pelabuhan dan Pusat Tasawuf

Barus di pantai barat Sumatra, enam puluh kilometer di barat daya Sibolga dan sekitar tujuh puluh kilometer di timur laut kota Singkil, adalah sebuah kota kecamatan yang sunyi dan terpencil sekarang ini. Namun pada masa-masa kejayaannya sebelum abad ke-17, kota ini masyhur sebagai pelabuhan yang ramai disinggahi kapal-kapal dagang asing—terutama dari Cina, India, Arab, Persia, Turki dan Portugis—selama berabad-abad. Berita tertua mengenai Barus kita dengar dari catatan Ptolomeus, ahli geografi Yunani pada abad ke-2 M. Menurut Ptolomeus, kapal-kapal Athena telah singgah di sini sepanjang abad ke-4 dan 3 SM, begitu pula kapal-kapal Fir`aun dari Mesir untuk membeli kapur barus atau kamfer, bahan yang diperlukan untuk membuat mummi[49]

Namun sebagai pelabuhan dagang kota ini baru mencapai kemakmuran pada abad ke-7 tidak lama setelah berdirinya kerajaan Sriwoijaya. Sumber Cina menyebut Sriwijaya dan Barus sebagai kerajaan kembar. Bahkan I Ching, musafir Cina yang berkunjung ke Sumatra pada abad ke-7 mengatakan bahwa kota ini merupakan pusat penyebaran aliran Mulasarvastivada, sebuah madzab dalam Budhha Mahayana yang banyak diikuti penduduk Sriwijaya. Tetapi pada abad ke-9 M pedagang-pedagang Arab dan Persia, kemudan Turki, mulai ramai berdatangan ke Barus untuk memperoleh emas, l;ada, kapur barus, dan lain-lain. Kapur dan lada yang dihasilkan di daerah ini terkenal tinggi mutunya dan merupakan bahan perniagaan penting pada masa itu (Drakard 1989).[50] Sudah pasti mereka tinggal agak lama di situ, karena pelayaran ke negeri asal mereka sangat jauh dan harus pula menunggu musim yang baik untuk berlayar. Mereka lantas kawin mawin dengan wanita setempat sehingga terbentuklah komunitas Muslim yang signmifikan di situ.

Sebelum nama Barus dikenal, kota ini diberi nama Fansur (Panchur) oleh orang-orang Mandailing dan Batak yang tinggal di sekitarnya. Sebelum suku-suku yang tinggal di sini memeluk agama Islam, dan kemudian Kristen, mereka itu dikenal karena kepandaiannya dalam ilmu sihir. Dalam bahasa Mandailing atau Batak, perkataan Pancur berarti 'mata air', dan berdasarkan nama ini orang Arab menyebutnya Fansur. Nama Barus diberikan kemudian oleh orang-orang Melayu yang berduyun-duyun pindah ke tempat ini dan kemudian bercampur baur dengan penduduk asal sehingga terbentuklah suku Mandailing yang beragama Islam. Nama Barus itu diberikan mengikuti nama sungai yang biasa dilalui oleh orang-orang Melayu untuk mencapai tempat ini. [51]

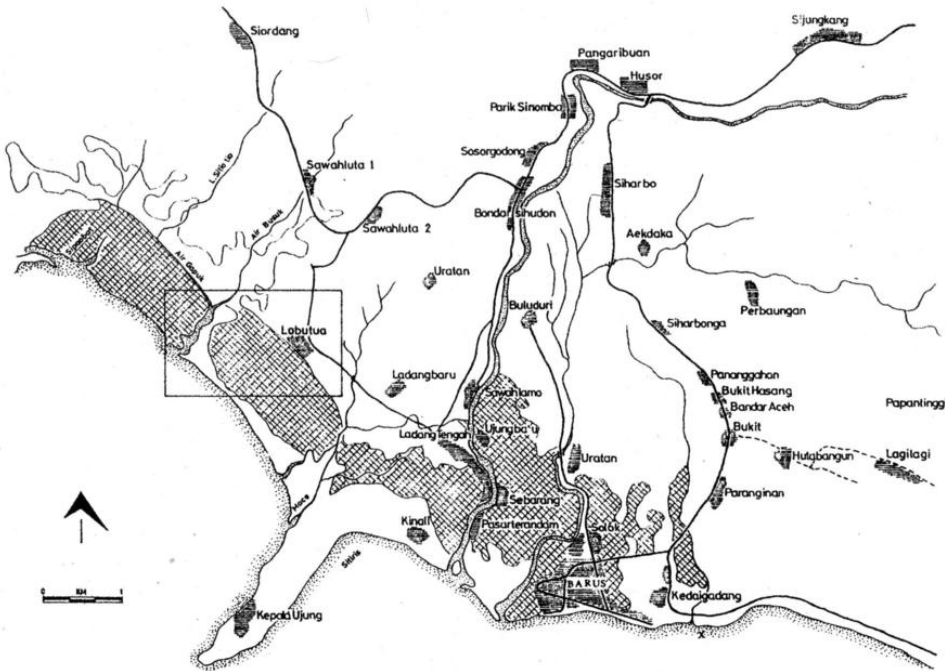
Bukti-bukti arkeologis belakangan juga telah ditemukan bahwa sebelum munculnya kerajaan-kerajaan Islam yang awal di Sumatra seperti Peurlak dan Samudra Pasai, yaitu sekitar abad ke-9 dan 10 M, di Barus telah terdapat kelompok-kelompok masyarakat Muslim Nusantara dalam jumlah yang besar, terdiri dari saudagar-saudagar asing dan keturunan mereka dari perkawinan mereka dengan wanita-wanita pribumi. [52] Prapanca, pujangga Majapahit abad ke-14, dalam *Nagara Kertagama* mengatakan bahwa Barus merupakan negeri Melayu yang penting di Sumatra, yang berhasil dijadikan taklukan Majapahit.[53]

Melalui keterangan Prapanca itu, tampak bahwa kota ini telah mempunyai hubungan politik dan dagang dengan kerajaan-kerajaan Hindu di Jawa pada abad-abad sebelumnya. Seperti kota-kota pelabuhan Melayu lain, Barus ketika itu merupakan pusat perdagangan transito dan pertukaran barang-barang niagaan yang dibawa dari negeri Arab, Persia, India dan Cina. Braginsky (1993) menemukan keterangan tentang Barus dalam *Kitab Seribu Satu Malam* (abad ke-11), yaitu pada bagian kisah mengenai Sinbad Si Pelaut. Sinbad yang mendarat di Barus menceritakan tentang tempat ini sebagai berikut:

Pedagang kapur barus.
Sumber: Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah Di Indonesia, 2013

"Maka mereka (saudagar- saudagar; VB) bermalam di sebuah tempat yang indah- indah dan selamat, dan aku pun bermalam bersama mereka, dan hatiku terlalu senang sebab aku terbebas dari lembah ular lalu sampai di negeri (yang dihuni) manusia. Dan waktu hari sudah siang kami bangun dan berjalan di gunung yang besar itu, dan melihat ular yang banyak. Dan kami berjalan sehingga sampai di sebuah taman di pulau yang besar dan indah, maka di taman itu tumbuh pohon-pohon kapur barus, dan setiap satu daripadanya dapat memberi tempat berteduh kepada seratus orang. Maka jika ada orang yang mau mendapat kapur barus, ia pun mengorek lubang di pucuk sebatang pohon dengan sebuah alat yang panjang, lalu mengumpulkan apa (butir-butir kristal; AH) yang menetes dari lubang itu, lantas melelehlah air kapur barus dan mengental bagaikan perekat—neginilah air pohon kapur—dan kemudian pohon itu kering saja dan dipakai sebagai kayu api."[54]

Bukti-bukti arkeologis belakangan juga menunjukkan bahwa sebelum munculnya kerajaan-kerajaan Islam yang awal di Sumatera, seperti Perlak dan Samudera Pasai, yaitu sekitar abad ke-9 dan 10 M, di Barus telah terdapat kelompok-kelompok masyarakat Muslim Nusantara dalam jumlah yang besar, terdiri dari saudagar-saudagar asing dan keturunan mereka dari perkawinan mereka dengan wanita-wanita pribumi (Dada Meuraxa, 1987).

Seorang penulis Arab terkenal Sulayman al-Muhri juga mengunjungi Barus pada awal abad ke-16 dan menulis dalam bukunya *Al-`Umdat alMuhriya fi Dabt al-`Ulum al-Najamiyah* (1511) bahwa Barus merupakan tujuan utama pelayaran orang-orang Arab, Persia dan India. Ia merupakan sebuah pelabuhan yang terkemuka di pantai barat Sumatra. Pada pertengahan abad ke-16 seorang ahli sejarah Turki bernama Sidi `Ali Syalabi juga berkunjung ke Barus dan melaporkan bahwa kota ini merupakan pelabuhan utama di Sumatra[55]. Seorang musafir Portugis, Tome Pires juga telah melawat Barus dan dalam catatan perjalanannya *Suma Oriental* dia menyatakan:

Peta Barus dan sekitarnya.
Sumber: Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah Di Indonesia, 2013.

Sekarang tiba masanya berbicara tentang kerajaan Barus yang kaya dan makmur, yang juga disebut Pancur atau Pansur. Orang-orang dari Gujarat menyebutnya Panchur, dan begitu pula halnya orang Persia, Arab, Keling, Bengali, dan lain-lain. Orang-orang Sumatra (Melayu) menyebutnya Baros atau Barus. Ia merupakan sebuah kerajaan, bukan dua. Berbatasan dengan Tiku di satu pihak dan batas lain ialah wilayah kerajaan Singkil; pedalaman edaerah itu berhubungan denan daerah Minangkabau dan di hadapannya di tengah laut terletak pulau Nias...Kerajaan ini merupakan pusat perniagaan di pulau Sumatra, oleh sebab ia pelabuhan tempat emas dijual dan dibawa, dan juga sutra, benzoin, barus dalam jumlah besar... madu dan barang-barang niaga lain yang amat banyak terdapat di situ melebihi di tempat lain...dan semua pedagang berkumpul di negeri ini.[56]

Pertengahan abad ke-16, seorang ahli sejarah Turki bernama Sidi `Ali Syalabi juga berkunjung ke Barus dan melaporkan bahwa kota ini merupakan pelabuhan utama di Sumatera (Brakel, 1979).

Sebuah misi dagang Portugis melaporkan bahwa pada akhir abad ke-16 Barus masih merupakan pelabuhan dagang yang besar dan ramai. Di sini benzoin putih bermutu tinggi didapatkan dalam jumlah besar, begitu pula kamfer, kayu cendana dan gaharu, asam kawak, jahe, kasia, kayu manis, timah, pensil hitam, serta sulfur yang banyak dibeli pedagang-pedagang Turki dan Arab untuk dijual di Kairo dan kota-kota Arab lain. Emas juga didapatkan di situ dan biasanya

Naskah sastra klasik Hamzah Fansuri, abad ke-18.
Sumber: Indonesia the first fifty years 1945-1995, 1995.

dibawa ke Mekkah oleh para pedagang dari Minangkabau, Siak, Indragiri, Jambi, Kampar, Pedir dan Lampung[57]

Sebagai kota dagang yang ramai disinggapi pedagang-pedagang Muslim, sudah pasti Barus menjelma pula sebagai pusat pendidikan Islam dan kegiatan tariqat sufi. Pada abad ke-13, terutama setelah jatuhnya kekhalifatan Baghdad ke tangan bangsa Mongol, para sufi (ahli tasawuf) semakin memainkan peranan penting dalam penyebaran agama Islam, khususnya di India dan Asia Tenggara. Mereka menjalin kerjasama dengan organisasi-organisasi dagang yang mempunyai jaringan internasional yang luas di seantero negeri, dan membentuk *ta`ifa*, semacam organisasi sosial keagamaan yang mempunyai kegiatan ekonomi dan perdagangan, serta mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam dan tempat latihan-latihan kerohanian bagi para pengkut tariqat mereka.[58] Dalam berdakwah para sufi ini menggunakan bahasa lokal dan budaya lokal. Lambat laun mereka menjadi perintis kegiatan penulisan kitab keagamaan, keilmuan dan sastra di negeri-negeri yang masyarakat Muslimnya sudah berkembang.

Karena itu tidak mengherankan apabila pada abad ke-16 di Barus berkembang pula lembaga-lembaga pendidikan Islam dan lembaga pendidikan pada masa itu, yang biasa disebut dayah atau pesantren di Melayu, merupakan salah satu pusat utamma kegiatan penulisan kitab keagamaan dan sastra. Sebagai tempat yang telah lama menjadi pusat kegiatan pendidikan, sudah pasti tradisi sastra tertulis juga sudah lama berkembang di wilayah Barus dan sekitarnya sehingga memungkinkan munculnya seorang penyair besar seperti Hamzah Fansuri, diikuti oleh murid-muridnya yang sebagian dari karya-karya mereka disalin kembali pada akhir abad ke-17 atau awal abad ke-18 seperti termuat dalam MS Leiden Cod. Or. 2016.[59]

Namun nasib kota ini sangatlah menyedihkan pada abad ke-17. Ia mengalami kemunduran sebagai kota dagang setelah dimasukkan ke dalam wilayah kesultanan Aceh oleh Sultan Iskandar Muda (1607 – 1637). Sultan ini memperkecil peranan Barus sebagai pusat perdagangan maupun sebagai kegiatan kebudayaan Melayu.[60] Pada tahun 1650 Barus menjadi korban gempa bumi dan tsunami yang dahsyat sehingga kegemilangannya tenggelam. Pada awal abad ke-18 kota tersebut telah berubah menjadi sebuah pekan kecil yang

sunyi yang dihuni nelayan-nelayan kecil. Valentijn, seorang sarjana Belanda yang berkunjung ke Barus pada tahun 1706, menulis dalam bukunya seperti berikut:

> *"Seorang penyair Melayu, Hamzah Pansur...yakni seorang yang sangat terkemuka di lingkungan orang-orang Melayu oleh karena syair dan puisi-puisinya yang menakjubkan, membuat kita karib lagi dengan kota tempat lahir sang penyair, apabila d dalam puisi-puisinya yang agung itu dia mengangkat naik dari timbunan debu kebesaran dan kemegahan masa lampau kota itu dan mencipta kembali masa-masa gemilang dari kebesarannya"*[61]

Abad ke-16 di Barus berkembang pula lembaga-lembaga pendidikan Islam dan lembaga pendidikan pada masa itu, yang biasa disebut dayah atau pesantren di Melayu, merupakan salah satu pusat utamma kegiatan penulisan kitab keagamaan dan sastra.

Meskipun pada abad ke-18 kota ini telah menjelma jadi pekan kecil yang sunyi, namun kegiatan penulisan sastra Melayu tampaknya masih berjalan. Keterangan Valentijn memberi kesan demikian, apalagi teks yang dijadikan bahan penelitian Doorenbos merupakan teks yang yang disalin di negeri Barus, tidak lama sebelum, atau mungkin juga sesudah Valentijn mengunjungi negeri itu. Teks-teks itu mencakup : (1) Untaian atau ikat-ikatan syair anonim diberi judul fragmen "Syair Perahu", dalam MS Leiden Cod. Or. 3374 (hal. 16 – 21); (2) Untaian atau ikat-ikatan syair anonim yang diberi judul fragmen "Syair Dagang", dalam MS Leiden Cod. Or. 3374 (hal. 21 – 33); (3) Untaian atau ikat-ikatan syair yang sukar dipastikan sebagai karangan Hamzah Fansuri, setidak-tidaknya menimbulkan keraguan, dalam MS Leiden Cod. Or. 2016; (3) Untaian atau ikat-ikatan syair yang judulnya memang terdapat dalam naskah yaitu *Syair Jawi fasal fi Bayan al-Tawhid*. Nama Hamzah Fansuri tercantum sebagai penulisnya. Dalam MS Leiden Cod. Or. 2016, (hal. 35 – 61); (4) Untaian atau ikat-ikatan yang judulnya juga sama dengan kelompok 4, tetapi nama pengarangnya tercantum Hasan Fansuri. Juga dalam MS Leiden Cod. Or. 2016 (hal. 61 – 64); (5) U ntaian atau ikat-ikatan syair anonim berjudul *Ikat-ikatan `Ilm al-Nisa`*. Dalam MS Leiden Cod. Or. 2016 (hal. 65 – 70); (6) Untaian atau ikat-ikatan syair berjudul *Hadzihi al-Asy'ar al Musyirah ila Badi` ai-Nakaith wa Fawa`id fi Ma`rifat wa Sifatihi.* Nama pengarangnya tercantum Abdul Jamal. Dalam MS Leiden Cod. Or.. 2016 (hal. 70 – 72); (7) Untaian atau ikat-ikatan syair yang nama pengarangnya tercantum Abdul Jamal, masing-masing berjudul. Dalam MS Leiden Cod. Or. 2016 (hal 70 – 89); (8) Untaian atau ikat-ikatan syair yang di dalamnya nama pengarangnya tercantum Hamzah Fansuri. Dalam MS Leiden Cod. Or. 2016 (hal. 89 – 119).[62]

Seorang penyair Melayu, Hamzah Pansur...yakni seorang yang sangat terkemuka di lingkungan orang-orang Melayu oleh karena syair dan puisi-puisinya yang menakjubkan,

Untaian atau Ikat-ikatan syair yang di dalamnya nama Hamzah Fansuri tercantum sebagai pengarangnya sebanyak 32 ikat-ikatan. Syair-syair dalam MS. Leiden Cod. Or. 2016 itu disalin pada 18 Sya`ban 1269 H di negeri Barus. Dari kenyataan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa dua penyair lain yang namanya

tercantum dalam teks kemungkinan adalah murid-murid atau pengikut Hamzah Fansuri yang tinggal di Barus, negeri yang didiami terutama oleh orang Melayu Mandailing di masa silam. Segi lain yang menarik ialah karena ajaran tasawuf yang dikemukakan dalam syair dua pengarang tersebut adalah aliran yang disebut Martabat Tujuh, sedangkan Hamzah Fansuri mengajarkan faham Ta`ayyun Empat. Keduanya memang merupakan cabang-cabang utama dari faham wujudiyah (*wahdat al-wujud*) yang sudah berkembang lama di Sumatra, dengan Barus, Pasai dan Aceh sebagai pusat penyebarannya, dari mana kemudian tersebar ke berbagai pelosok Nusantara hingga abad ke-20.

Samudra Pasai

Samudra Pasai (1270 – 1526 M) adalah kerajaan Islam awal di Nusantara yang berpengaruh dan tumbuh dari sebuah pelabuhan kecil menjadi pusat penyebaran Islam pertama dalam arti sebenarnya di Asia Tenggara. Pendirinya Meura Silu (w. 1297 M) setelah memeluk agama Islam mengganti nama menjadi Malik al-Saleh. Pada nisan makamnya tertulis sajak Arab karangan Sayidina Ali seperti telah diicarakan. Menurut Hill (1960:13) ibukota kerajaan ini pada awalnya terletak di muara sungai Peusangan, namun setelah diserang Majapahit pada tahun 1365 M ibukota di pindah ke wilayah Lhok Seumawe, tidak jauh dari situ. Nama kerajaan ini menunjukkan bahwa pada mulanya Samudra Pasai merupakan dua kerajaan yang terpisah, yang letaknya berseberangan sungai, dan berhasil persatukan oleh Malik al-Saleh. Sedangkan dalam *Hikayat Meukota Alam* (abad ke-17 M) dikatakan bahwa ibukota kerajaan itu terletak di muara sungai Jambu Air.[63]

Pada awalnya kerajaan ini merupakan kerajaan kecil yang tunduk kepada Sriwijaya sebagaimana kerajaan-kerajaan kecil lainnya yang penduduknya telah lama memeluk agama Islam seperti Peurlak, Barus, Lamuri, Samara, dan lain-lain. Kisah Pasai berkembang jadi kerajaan Islam yang makin lama makin besar dimulai dari krisis ekonomi yang menimpa kerajaan Buddhis terbesar di Nusantara yaitu Sriwijaya pada akhir abad ke-13 M. Abad tersebut ketika Samudra Pasai bangkit, kegiatan pelayaran dan perdagangan yang dijalankan oleh pedagang-pedagang Arab, Turki dan Persia di kepulauan Nusantara bertambah ramai dan meningkat. Maka kian ramailah kota-kota pelabuhan di pesisir timur dan barat Sumatra dengan kehadiran orang-orang Islam dari negeri atas angin itu,

terlebih-lebih setelah terjadinya gelombang besar-besaran perpindahan mereka ke timur sebagai akibat jatuhnya kekhalifatan Baghdad ke tangan Hulagu Khan pada tahun 1258 M.[64] Tidak lama kemudian berkembanglah kota-kota pelabuhan itu menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang tidak mau tunduk pada Sriwijaya yang sedang berada di ambang keruntuhannya. Pedir, Lamuri, Aru, Samalangga dan Samudra di pantai timur Sumatra adalah kerajaan-kerajaan kecil yang tumbuh dari pelabuhan dagang yang kecil. Ketika Sriwijaya mulai mengalami kemunduran disebabkan krisis ekonomi, kerajaan-kerajaan kecil ini menggalang kekuatan dan akhirnya bergabung menjadi sebuah kerajaan besar. Begitulah asal-usul berdirinya Samudra Pasai, yang dalam waktu singkat menggantikan peranan Sriwijaya sebagai pusat kegiatan perdagangan dan perkembangan kebudayaan Melayu.[65]

Pada mulanya Samudera Pasai merupakan dua kerajaan yang terpisah, yang letaknya berseberangan sungai dan berhasil dipersatukan oleh Malik al-Saleh. Sedangkan dalam *Hikayat Meukota Alam* (abad ke-17 M) dikatakan bahwa ibukota kerajaan itu terletak di muara sungai Jambu Air (Abdullah, 1991:671).

Asal-usul kerajaan ini secara agak lengkap diceritakan dalam berita lokal yaitu *Hikayat Raja-raja Pasai*. Diceritakan dua bersaudara Raja Muhammad dan Raja Ahmad yang sedang membangun sebuah negeri di Samalanga. Ketika menebas hutan Raja Muhammad menemukan seorang anak perempuan dari pokok bambu diberi nama Putri Betung. Raja Ahmad mendapat seorang anak lelaki dibawa seekor gajah, diberi nama Meura Gajah. Keduanya dikawinkan setelah dewasa, dan membpunyai dua orang putra Meura Silu dan Meura Hasum. Pada suatu hari Meura Gajah melihat sehelai rambut Putri Betung berwarna emas. Dia minta agar dicabut, tetapi istrinya mengingatkan bahwa bila dicabut akan terjadi perceraian antara mereka. Meura Gajah memaksa juga mencabutnya sehingga keluar dari darah putih dari kepala Putri Betung dan wafatlah dia. Akibatnya terjadi peperangan antara Raja Muhammad dan Raja Ahmad, sehingga keduanya tewas.

Masjid Raya Aceh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Masjid TGK Dipucokkruang Beuracan di Aceh.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Setelah peperangan usai dan banyak perajurit dari kedua pihak tewas, Meura Silu dan Meura Hasum sepakat meninggalkan Samalangga untuk membuka negeri lain. Mereka berjalan sampai ke Beurana (Bieureun). Di hulu sungai Meura Silu menemukan cacing gelang-gelang yang kemudian menjelma emas dan perak. Dengan emasnya itu dia kemudian mengupah orang menangkap kerbau liar untuk dijinakkan. Pekerjaan itu tidak disukai Meura Hasum dan mengusir Meura Silu pergi dari Beurana. Setelah berjalan jauh Meura Silu tiba di Buluh Talang, ibukota sebuah kerajaan yang diperintah oleh Megat Iskandar. Di situ dia diperkenankan tinggal dan memperkenalkan adu ayam jago sehingga negeri itu menarik perhatian banyak orang dari negeri lain untuk datang ke Bukit Talang. Megat Iskandar sangat menyukai Meura Silu. Dia bermusyawarah dengan orang-orang besar dan sepakat menobatkan Meura Silu menjadi raja mereka. Saudara Megat Iskandar, Malik al-Nasr tidak setuju. Terjadi peperangan antara keduanya yang berakhir dengan kekalahan Malik al-Nasr.

Tidak lama kemudian Meura Silu membuka negeri di atas tanah tinggi, diberi nama Samudera mengikut nama semut besar yang dijumpainya di situ. Dikisahkan pula bahwa menjelang kewafatannya Nabi Muhammad SAW. mewartakan pada para sahabatnya bahwa di benua bawah angin kelak akan muncul sebuah negeri bernama Samudra: ...demikian sabda baginda, ``Bahwa ada sepeninggalku wafat itu, ada sebuah negeri di bawah angin, Samudra namanya; apabila ada didengar khabar negeri itu, maka kamu suruh sebuah kapal membawa perkakas alat kerajaan dan kamu bawa orang dalam negeri itu masuk agama Islam serta mengucap dua kalimat syahadat[66].

Ketika Samudra Pasai telah berdiri, segera berita itu terdengar di Mekkah. Syarif Mekkah kemudian memerintahkan Syekh Ismail, seorang ulama dan faqir (sufi) terkemuka, agar berlayar ke Samudra bersama 70 pengikutnya untuk mengislamkan raja Samudra Pasai. Dalam pelayaran ke Samudra itu meeka singgah di Mangiri, yang sultannya keturunan Abu Bakar Siddiq dan telah turun tahta menjadi fakir, serta ikut berlayar ke Samudra bersama Syekh Ismail. Sebelum kapal yang ditumpangi Syekh Ismail berlabuh di Samudra, Meura Silu bermimpi berjumpa Nabi Muhammad SAW. yang mengajarinya mengucapkan kalimah syahadat dan tatacara salat. Setelah diislamkan Meura Silu diberi gelar sebagai Sultan Malik al-Saleh, mirip dengan nama Sultan Saljug yang masyhur dan menaklukkan Anatolia, Turki, dari tangan kaisar Byzantium pada abad ke-12 M yaitu Malik Syah. Setelah itu seluruh rakyat Samudra Pasai berbondong-bondong pula memeluk agama Islam. Setelah itu dia membuka negeri baru,

sebuah kota yang strategis sebagai pelabuhan dagang di Selat Malaka, diberi nama Pasai mengikuti nama anjing kesayangannya yang berhasil menangkap seekor pelanduk ketika negeri baru itu mulai dibuka.

Sebuah kota yang strategis sebagai pelabuhan dagang di Selat Malaka, diberi nama Pasai, mengikuti nama anjing kesayangannya yang berhasil menangkap seekor pelanduk ketika negeri baru itu mulai dibuka.

Tidak lama setelah itu Malik al-Saleh mengawini putri Sultan Peurlak bernama Putri Ganggang. Dari perkawinan itu lahir seorang anak lelaki Malik al-Zahir. Sultan Malik al-Saleh wafat pada tahun 1297 M, dan pada batu nisan makamnya terpahat syair yang indah dalam bahasa Arab karangan Ali bin Abi Thalib. Tampuk pemerintahan berpindah ke tangan Malik al-Zahir. Pada masa pemerintahannya ini Ibn Batuta, seorang musafir Arab dari Tangier, berkunjung ke Pasai pada tahun 1316 M sebanyak dua kali dalam lawatannya menuju Cina. Dia mencatat bahwa pendidikan Islam sangat maju di Pasai ketika itu dan banyak sekali ulama bermazhab Syafii dari negeri Arab serta cendikiawan Persia berdatangan ke Pasai dan tinggal lama di situ untuk mengajar[68].

Malik al-Zahir digantikan kedua putranya Malik al-Mahmud yang memerintah di Samudra, dan Malik al-Mansur yang memerintah Pasai. Di bawah pemerintahan mereka, Pasai bertambah makmur dan maju. Raja Siam yang mendengar berita itu merasa iri hati dan marah, lantas membawa tentara lautnya untuk menyerbu Pasai. Karena ketangguhan angkatan laut Pasai, tentara Siam dapat dikalahkan dan dihalau dari perairan Selat Malaka tanpa pernah kembali lagi untuk menyerang Pasai. Peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi di lingkungan kerajaan Pasai sesudah itu, yaitu pada abad ke-15 M tidak banyak diketahui lagi, kecuali berita penaklukan kerajaan Pasai oleh Majapahit. Kitab *Sulalat al-Salatin* (Sejarah Melayu) yang disusun kembali pada awal ke-17 M di Aceh oleh Tun Sri Lanang, dan menceritakan perkembangan kesultanan Malaka, hanya menyebut secara samar-samar bahwa Pasai pada abad ke-15 masih berperan sebagai pusat pendidikan dan penyebaran agama Islam. Pada akhir abad ke-15, dua wali sufi dari Jawa—Sunan Giri dan Sunan Bonang—dikatakan melawat Malaka untuk pergi ke Pasai, dan dari Pasai akan menuju Mekkah. Di Pasai kedua wali itu mempelajari ilmu agama sebelum melawat Mekkah. Sultan Malaka pada pertengahan abad ke-15 juga diberitakan meminta seorang ulama Pasai, Abdullah Patakan, untuk menerjemahkan kitab *Durr al-Manzum*, sebuah risalah tasawuf aba d ke-14 M ajaran Maulana Abu `Ishaq[69].

Melalui gambaran sekilas itu tampak bahwa Islam dan Kebudayaan Melayu sudah berkembang pesat di Samudra Pasai. Oleh karena itu tidak heran jika banyak ulama dan cendekiawan dari negeri Arab dan Persia berdatangan ke Samudra Pasai untuk ikut ambil bagian dalam kegiatan penyebaran Islam, pembangunan lembaga pendidikan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Peranannya sebagai pusat kegiataan keagamaan tampak antara lain dalam peranan Samudra Pasai dalam mengislamkan Malaka. Bahasa dan kesusastraan Melayu, serta tersebarnya pemakaian aksara Arab Melayu atau Jawi, kelahirannya bermula di

komplek makam tuan Di Kandang.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Samudra Pasai. Tiga epik atau ceritera kepahlawanan Islam yang masyhur, yaitu *Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah* dan *Hikayat Iskandar Zulkarnaen,* diterjemahkan pertama kali dari bahasa Persia pada abad ke-14 M di Samudra Pasai (Iskandar 1998: 105-6). Begitu pula riasalah tasawuf *Durr al-Manzum* dan *Hikayat Bayan Budiman* yang masyhur telah diterjemahkan pada masa kejayaan Samudra Pasai.[70]

Bahasa yang digunakan dalam *Hikayat Raja-raja Pasai* adalah contoh bahasa Melayu awal yang menjadi induk bahasa Melayu yang berkembang pada abad-abad sesudahnya di kepulauan Melayu. Telah banyak penelitian dilakukan tentang luasnya pengaruh bahasa Melayu Pasai pada penulisan kitab-kitab keagamaan di Nusantara. Bahasa Melayu Pasai inilah yang dipakai oleh Syekh Abdul Rauf al-Sinkili dalam menyusun kitab hukum syarak pertama di dunia Melayu pada tahun 1663 M. Begitu pula bahasa Melayu Pasai yang digunakan Syekh Syamsudin al-Sumatra'I dalam menulis risalah-risalah tasawufnya. Dalam kitab karangannya itu yaitu M*Mir'at al-Tullab fi Tashil Ma`rifat Ahkam al-Syar`iyyah li al-Malik al-Wahab* (Cermin bagi Mereka yang Menuntut Ilmu Fiqih pada Memudahkan Mengenal Segala Hukum Syara` Allah) dia mengatakan, "bahwa bahasa yang dipakainya itu adalah Bahasa Jawi yang dibanggakan kepada Bahasa Pasai.[71]

Pada masa pemerintahan Sultan Muhammad al-Zahir (1297 – 1326 M) Samudra Pasai mengeluarkan mata uang emas yang sampai sekarang dianggap sebagai mata yang emas tertua yang dikeluarkan kerajaan Islam di Asia Tenggara. Pada awal abad ke-15 M kerajaan Islam lain muncul di Semenanjung Malaya, yaitu kesultanan Malaka (1400 – 1511 M). Walaupun Malaka merupakan kerajaan Islam yang sangat maju pada abad ke-15 M, baik sebagai pusat kegiatan perdagangan internasional dan pusat penyebaran Islam, namun peranan Samudra Pasai sebagai pusat kebudayaan dan pendidikan Islam tidak menjadi surut dan mundur. Sampai pada awal abad ke-16 M, sebelum munculnya kesultanan Aceh Darussalam, Samudra Pasai tetap menjadi tumpuan mereka yang ingin mempelajari agama Islam secara mendalam. Sebagai pusat kegiatan penulisan kitab keagamaan dan sastra pula, Pasai masih memainkan peranan penting hingga akhir abad ke-15 M.[72] Contohnya dua wali sufi Jawa yang masyhur, seperti diceritakan dalam *Sejarah Melayu* sebagaimana telah dikemukakan, yaitu Sunan Giri dan Sunan Bonang hanya menjadikan Malaka tempat singgah sebelum melanjutkan perjalanan ke Pasai untuk menuntut ilmu Islam.

Banyak ulama dan cendekiawan dari negeri Arab dan Persia berdatangan ke Samudera Pasai untuk ikut ambil bagian dalam kegiatan penyebaran Islam, pembangunan lembaga pendidikan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Peranannya sebagai pusat kegiataan keagamaan tampak antara lain dalam peranan Samudera Pasai dalam mengislamkan Malaka. Bahasa dan kesusastraan Melayu, serta tersebarnya pemakaian aksara Arab Melayu atau Jawi, kelahirannya bermula di Samudera Pasai.

Aceh Darussalam

Asal-usul kerajaan Aceh tidak begitu jelas. Tetapi kemunculannya pada awal abad ke-16 M berhasil menarik keuntungan dari perkembangan baru yang terjadi di Samudra Hindia dan Selat Malaka. Pelabuhan Goa di India dan Malaka di Semenanjung Malaya ditaklukkan oleh Portugis. Ini mengganggu sebagian lalu-lintas perdagangan antar-benua. Pelayaran yang dahulunya melalui Laut Merah, Kairo dan Laut Tengah menuju Eropah, kini dialihkan melalui Tanjung Harapan. Ini sangat merugikan pedagang-pedagang dari Kairo dan Venezia. Di Samudra Hindia sendiri yang paling dirugikan ialah para pedagang Muslim yang biasa berlayar antara Melabar dan Aden. Mereka terpotong oleh gangguan kapal-kapal Portugis. Sebagai pilihan mereka melakukan pelayaran lebih jauh dengan tujuan Sumatra yang banyak menghasilkan rempah-rempah seperti lada, kayu manis, barus dan lain-lain. Dahulu para pedagang ini merasa betah singgah di Malaka, tetapi kini mencari pelabuhan lain yang lebih menyenangkan di Sumatra.

Ketika itulah muncul seorang raja yang lihai di negeri Aceh. Meskipun Aceh tidak terletak persis di pantai, namun negeri ini dihubungkan dengan sebuah sungai besar yang bisa dilalui perahu-perahu dagang. Ali Mughayat Syah,

Cap Kerajaan dari Sultan Alauddin Daud Syah.
Sumber: Yayasan Lontar.

demikian nama raja ini, mulai bertahta pada tahun 1516 M setelah berhasil menaklukkan wilayah-wilayah bekas kerajaan Samudra Pasai seperti Pedir, Lamuri, pulau Waih, Biar dan lain-lain. Dia juga berhasil menggabungkan beberapa pelabuhan di wilayah kekuasaannya, sehingga memungkinkan kapal-kapal dagang dapat berlabuh dan mengambil barang dagangan di negerinya[73].

Dalam *Hikayat Aceh* tanggal baginda naik tahta memang tidak disebutkan, tetapi ia wafat pada 7 Agustus 1630 M. Sumber-sumber Portugis menyebutkan bahwa pada masa pemerintahannya Aceh telah menalukkan Deli, Daya, Pedir dan Pasai (1524 M) dan pada bulan Mei 1521 ia mengalahkan armada Portugis di laut lepas. Ali Mughayat Syah digantikan putranya Salahuddin Syah (1530 – 1538 M). Sultan ini menyerang Malaka pada tahun 1537, tetapi gagal. Dia digantikan oleh saudaranya Alauddin Ri'ayat Syah (1538 – 1571 M). Di bawah Alauddin Riayat Syah inilah kesultanan Aceh Darussalam mulai mengalami kemajuan pesat. Pada tahun 1539 dia berhasil menaklukkan sebagian tanah Batak dan pada tahun 1564 menaklukkan Aru. Dua kali dia berperang melawan Portugis sampai berhasil merebut hegemoni Selat Melaka. Dia menjalin hubungan dengan kesultanan Mughal di India dan Usmaniah di Turki. [74]

Tetapi sepeninggalnya Aceh dilanda krisis politik yang berpangkal pada sengketa tahta berkepanjangan. Anak cucu Alauddin saling bertikai. Karena itu untuk sementara waktu tampuk pemerintahan dipegang seorang wali bernama `Ali Riayat Syah. Pada tahun 1579 Ali Riayat Syah wafat dan kemelut politik yang reda segera berkobar lagi. Dalam jangka waktu beberapa bulan saja ada tiga orang sultan memerintah secara beturut-turut, di antara seorang anak berumur 4 tahun bernama Sultan Muda. Sultan terakhir dari Dinasti Ali Mughayat ialah Zainal Abidin, mati terbunuh pada tahun 1580 M. Tahta diduduki raja dari Perak, Malaysia, bernama Mansur Syah. Mansur Syah menyerang Johor pada tahun 1582. Sejak kemenangannya itu Aceh benar-benar menguasai Selat Malaka sampai tahun 1589 dan mengganggu pelayaran orang Portugis.

Sepeninggal Mansur Syah (w. 1585 M) yang memegang tampuk pemerintahan ialah Ali Riayat Syah II. Pada zaman pemerintahannya Portugis berhasil menghancurkan persekutuan Aceh dan Johor. Ali Riayat Syah sendiri dibunuh oleh panglima perang Datuk Maharajalela pada tahun 1589. Ini menyebabkan krisis kepemimpinan melanda Aceh. Para ulama dan orang kaya (bangsawan) bermusyawarat dan berhasil memilih seorang tua berusia 70 tahun menjadi raja.. Raja baru ini adalah seorang kaya raya dan mengambil nama Ala'uddin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil (1589 – 1604 M). Di bawah pemerintahannya sekali lagi Aceh menapak zaman kegemilangannya lagi. Dia seorang cendekiawan,

sangat menyukai tasawuf, tetapi dapat bertindak tegas kepada orang-orang kaya yang terlalu banyak mencampuri urusan politik.[75]

Pada tahun 1604 M tahta kerajaan Aceh dguncang oleh perebutan tahta. Dua putra sultan tidak sabar untuk naik tahta. Mereka merebut kekuasaan secara paksa dari ayahandanya. Sultan al-Mukammil langsung dimasukkan ke penjara dan wafat di situ. Pada tahun 1607 M cucu Sayyid al-Mukammil dari seorang putrinya, bernama Johan Syah, berhasil menghimpun kekuatan dan merebut kekuasaan dari tangan pamannya Sultan Muda. Johan Syah kelak dikenal sebagai Sultan Iskandar Muda. Dia memerintah antara tahun 1607 – 1637 M. Pada zamannya Aceh semakin luas wilayahnya dan mencapai masa kegemilangannya. Selain sebagai pusat kegiatan perdagangan dan politik utama di Asia Tenggara, Aceh Darussalam juga menjadi pusat kegiatan keagamaan, pendidikan, intelektual dan penulisan kitab-kitab Islam.[76]

Selain sebagai pusat kegiatan perdagangan dan politik utama di Asia Tenggara, Aceh Darussalam juga menjadi pusat kegiatan keagamaan, pendidikan, intelektual dan penulisan kitab-kitab Islam

Pada zaman inilah pemikiran tasawuf dan keagamaan secara umum mencapai puncaknya di Nusantara. Selain bahasa Arab, Aceh menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa resmi kerajaan dan melaluinya ilmu-ilmu dan pemikiran keagamaan Islam disebarkan ke seluruh wilayah Nusantara. Hidup pada zamanya tokoh-tokoh tasawuf dan pujangga masyhur seperti Hamzah Fansuri, Syamsudin Pasai, Bukhari al-Jauhari, Ali Fansuri, Abdul Jamal, Hasan Fansuri dan lain-lain.

Pada akhir masa pemerintahannya seorang putranya memberontak dan dihukum mati. Karena itu ketika baginda wafat yang menggantikan ialah menantunya bergelar Sultan Iskandar Tsani (1637 – 1641 M). Pada masa pemerintahan

Masjid Madinah Japakeh, Kuta Baroh salah satu masjid tua di Aceh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Iskandar Tsani ini, yang memainkan peranan penting dalam bidang keagamaan ialah Nuruddin al-Raniri. Kemelut politik berkobar kembali. Banyak orang melakukan pembangkangan dan pembrontakan. Pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsudin Pasai dinyatakan zindiq dan ajaran tasawufnya dilarang. Kitab-kitab mereka dibakar dan tidak sedikit di antara mereka yang dihukum bunuh.[77]

Pengganti Sultan Iskandar Tsani ialah permaisurinya Sultanah Tajul Alam (1641 – 1675 M). Aceh terus mengalami krisis dan kemunduran. Karena tidak setuju negeri dimpin raja wanita, beberapa negeri taklukan Aceh melepaskan diri. Wilayah Aceh kini hanya mencapai bagian utara pulau Sumatera. Pada masa pemerintahannya pula istana Aceh terbakar habis, sehingga dia harus membangun istana baru, tetapi tidak semegah istana sebelumnya. Sepeninggal Tajul Alam kembali Aceh dipimpin oleh raja wanita, Sultanah Nurul Alam Nakiatuddin Syah (1675 – 1678 M). Pengganti Sultanah Nakiatuddin ialah seorang lelaki berusia 40 tahun yang menyamar menjadi wanita, yang memerintah sampai tahun 1688 M. Penggantinya juga seorang wanita bergelar Sultanah Kamalat Syah (wafat 1700 M). Pada masa ini terjadi kemelut politik besar-besaran di Aceh. Orang-orang Aceh merasa tidak puas di bawah pimpinan raja wanita, dan ingin kembali dipimpin raja lelaki. Para penentang pemerintahan wanita ini mendapat dukungan kadhi Malaka dan ulama di Mekkah, Pada bulan Oktober 1699 mereka berhasil menurunkan Kamalat Syah dari tahta. Pada tahun 1700 M seorang sayyid memerintah di Aceh dengan dukungan pengikut yang besar. Tetapi sejak itu Aceh mengalami kemunduran besar[78].

Teks-teks Islam awal seperti kitab-kitab keagamaan dan keilmuan dalam bahasa Melayu muncul pertama kali di wilayah ini. Begitu pula teks-teks sastra Islam berupa hikayat, karya bercorak adab dan sejarah, serta syair-syair tasawuf. Suburnya penulisan kitab keagamaan dan sastra tampak pada pertengahan abad ke-16 M, diawali dengan kegiatan penyaduran karya-karya Arab dan Persia ke dalam bahasa Melayu. Yaitu pada masa pemerintahan Alauddin Riayat Syah (1589-1603 M), Iskandar Muda (1607 – 1636 M) dan Iskandar Tsani (1637-1641 M).

Ulama Aceh dan Tradisi Intelektual Islam

Melalui uraian terdahulu tergambar bahwa proses terbentuknya kebudayaan dan tradisi intelektual Islam di Nusantara pada mengambil tempat di wilayah Aceh. Teks-teks Islam awal seperti kitab-kitab keagamaan dan keilmuan dalam bahasa Melayu muncul pertama kali di wilayah ini. Begitu pula teks-teks sastra Islam berupa hikayat, karya bercorak adab dan sejarah, serta syair-syair tasawuf. Suburnya penulisan kitab keagamaan dan sastra tampak pada pertengahan abad ke-16 M, diawali dengan kegiatan penyaduran karya-karya Arab dan Persia ke dalam bahasa Melayu. Yaitu pada masa pemerintahan Alauddin Riayat Syah (1589 – 1603 M), Iskandar Muda (1607 – 1636 M) dan Iskandar Tsani (1637 – 1641 M).[79]

Kitab keagamaan, yang dalam kajian sastra Melayu lazim disebut sebagai sastra kitab, mempunyai peranan penting bukan saja sebagai wacana intelektual dan sumber rujukan bagi mereka yang ingin mempelajari ilmu-ilmu keagamaan, tetapi juga bagi mereka yang ingin mempelajari sejarah kebudayaan dan intelektual Islam di Nusantara. Pemikiran yang terkandung di dalam kitab-kitab itu ikut membentuk pandangan hidup (*way of life*), sistem nilai dan gambaran dunia (*Weltanchauung*) masyarakat Muslim Nusantara, dan karenanya ia telah berfungsi sebagai fondasi kebudayaan Islam di Nusantara.

Pemikiran yang terkandung di dalam kitab-kitab itu ikut membentuk pandangan hidup (*way of life*), sistem nilai dan gambaran dunia (*Weltanchauung*) masyarakat Muslim Nusantara, dan karenanya ia telah berfungsi sebagai fondasi kebudayaan Islam di Nusantara.

Bagi kesusastraan Melayu sendiri, kitab-kitab itu memiliki peranan yang tidak kecil sekalipun corak penulisannya kurang begitu mengindahkan nilai estetik sastra. Peranan utamanya ialah karena konsep kepengarangan yang bersifat individual (*authorship*) dalam sastra Melayu justru muncul setelah hadirnya sastra kitab. Sastra kitab juga melahirkan sejenis bahasa yang istimewa disebabkan pengaruh bahasa Arab dan kadang-kadang bahasa Persia, yang memberikan pengaruh mendalam terhadap semua bentuk dan jenis sastra, serta membantu pengarang Melayu dan Nusantara yang lain menimba pemikiran Arab Persia yang kaya di bidang keagamaan, falsafah dan sastra[80].

Pokok-pokok yang dibicarakan dalam sastra kitab ialah: (1) Pelajaran Asas Agama Islam; (2) Hukum-hukum Islam, yaitu *syariat, usul fiqih, fiqih* dan cabang-cabangnya seperti *fiqih mu`amalah, fiqih duali* atau pemerintahan, dan lain sebagainya. Dari kitab-kitab tentang fiqih dan syariat ini diturunkan undang-undang dan hukum Melayu; (3) Ilmu Kalam; (4) Ilmu Tasawuf; (5) Ilmu Tafsir dan Hadis; (6) Kitab beraneka macam pengetahuan seperti etika, ilmu falak, ilmu hisab, nahwu atau tatabahasa (Arab dan Melayu) dan ilmu kebahasaan yang lain seperti ilmu bayan, ma`ani, dan lain sebagainya; ilmu pengobatan, eskatologi, tarikh, filsafat, metafisika, perniagaan, dan lain sebagainya.[81]

Karya-karya yang bercorak naratif dan imaginatif, meliputi hikayat-hikayat berbagai jenis, termasuk karangan-karangan yang bahan verbal berasal dari al-Qur'an, dan sejarah Islam. Termasuk ke dalam kategori ini ialah hikayat nabi-nabi (*Surat al-`Anbiya)*, hikayat peri kehidupan Nabi Muhammad SAW., hikayat para sahabat, orang saleh/wali sufi, pahlawan Islam, serta kaum bangsawan dan raja-raja Islam yang masyhur. Ke dalam kelompok karya imaginatif ini termasuk pula puisi atau syair-syair tasawuf dan nasehat, pantun dan karya adab yang lain, historiografi, roman petualangan dan percintaan, epos lokal, cerita berbingkai, kisah jenaka, dan lain sebagainya. Bahwa karangan-karangan sastra yang isinya mendalam telah ditulis sejak abad ke-15 M tampak dalam suluk-suluk yang dinisbahkan kepada Sunan Bonang sebagai penulisnya.[82]

Dalam *Sejarah Melayu* (1607 M) dinyatakan bahwa raja Malaka Sultan Mansur Syah (1456 – 1477 M) telah meminta Abdullah Patakan, seorang ulama dari Pasai, menerjemahkan sebuah kitab tasawuf Arab berjudul *Durr al-Manzum*

karangan Maulana `Ishaq. Naskah-naskah abad ke-16 M belum banyak yang dijumpai hingga kini. Namun dari yang telah dijumpai tampak bahwa kegiatan penulisan kitab keagamaan mulai subur di Aceh disebabkan keperluannya sebagai buku rujukan di lembaga pendidikan Islam. Kebanyakan teks adalah terjemahan kitab-kitab Arab dan Persia. Di antaranya ialah *Nahwu Bahasa Arab,* bertanggal 990 H/1582 M, ditulis di Aceh. Isinya tata bahasa Arab dan ditulis dalam bahasa Persia, dengan terjemahan antar baris ke dalam bahasa Melayu. Kitab lain ialah *`Aqa`id al-Nasafi,* ditulis di Aceh bertanggal 998 H/1590 M pada masa pemerintahan Sultan Ri`ayat Syah al-Mukammil (1589 – 1603 M). Isinya tentang ilmu kalam. Pada tahun 1635 N Nuruddin al-Raniri menulis kitab *Durrat al-Fara`id* berdasarkan teks ini.[83]

Dalam koleksi naskah Epernius yang disimpan di perpustakaan Universitas Cambridge, Inggris, juga dijumpai beberapa naskah yang memuat teks-teks sastra kitab abad ke-16 M. Di antaranya ialah *Tafsir Surah al-Kahfi, Mukhtasar fi Ahkam al-Nikah, Hadis Tentang Syahadah, Peri Kejadian Langit dan Bumi, Nasihat al-Muluk (*dari teks bahasa Persia, karangan Nizam al-Mulk), *Kitab Fa`l,* dan lain-lain. Dalam koleksi ini juga dijumpai teks *Hikayat Nabi Yusuf,* teks epos berasal dari Persia *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah,* terjemahan *Qasidah al-Burdah* karangan Syekh al-Busyairi (w. 1295 M), *Ba`d al-Amali* karangan Sirajuddin Abu Muhammad `Ali bin `Usman al-Asyi (w. 1173 M), dan *Bunga Rampai Puisi Tasawuf*, berisi terjemahan puisi penyair Arab dan Persia seperti Abu Tammam, Jalaluddin Rumi, Umar Khayyam, dan Sa`di.[84]

Salah satu ciri penting bahasa Melayu yang digunakan dalam penulisan pada zaman ini ialah banyaknya kata serapan dari bahasa Arab dan Persia. Kata-kata serapan itu sebagian besar berkaitan dengan konsep-konsep dan pemikiran Islam tentang berbagai aspek kehidupan.

Salah satu ciri penting bahasa Melayu yang digunakan dalam penulisan pada zaman ini ialah banyaknya kata serapan dari bahasa Arab dan Persia. Kata-kata serapan itu sebagian besar berkaitan dengan konsep-konsep dan pemikiran Islam tentang berbagai aspek kehidupan. Banyaknya kata serapan itu tidak menyebabkan bahasa Melayu rusak, sebab ketika itu bahasa Melayu masih bersahaja. Satu hal yang tidak bisa dibantah ialah bahwa pada zaman Aceh itulah muncul pelopor penulisan kitab keagamaan dan sastra yang masyhur. Yang terkemuka di antaranya ialah Hamzah Fansuri, Syamsudin Pasai, Nuruddin al-Raniri, Abdul Rauf Singkel dan Jamaluddin al-Tursani.

Hamzah Fansuri mempelopori penulisan 'syair' Melayu, bentuk puisi 4 baris dengan pola rima akhir AAAA yang merupapan perpaduan pantun Melayu dan ruba`i Persia. Dia juga adalah pengarang Melayu pertama yang membubuhkan nama dirinya dalam karangan-karangannya.

Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri adalah seorang ulama, cendekiawan dan penyair dan terkemuka. Tarikh lahir dan wafatnya tokoh ini tidak diketahui, tetapi beliau diperkirakan hidup antara pertengahan abad ke-16 hingga awal abad ke-17 M. Pelajaran tentang ilmu tasawuf diperolehnya setelah beliau dibaiat menjadi anggota Tariqat Qadiriyah. Karya-karya kitabnya dipandang sebagai risalah tasawuf pertama dalam bahasa Melayu, yang uraiannya sistematis dan mendalam. Tokoh ini pula yang mempelopori penulisan 'syair' Melayu, bentuk puisi 4 baris dengan pola rima akhir AAAA yang merupapan perpaduan pantun Melayu dan *ruba`i* Persia. Dia juga adalah pengarang Melayu pertama yang membubuhkan nama dirinya dalam karangan-karangannya[85].

Sebenarnya Hamzah Fansuri sangat prolifik, baik sebagai penulis sastra kitab maupun syair-syair kesufian. Namun karena terjadi peristiwa pembakaran terhadap kitab-kitab karangan penulis wujudiah pada tahun 1637 di Aceh, banyak karangan sufi Melayu dari zaman itu tidak lagi sampai kepada kita. Karangan Hamzah Fansuri sendiri yang dijumpai hanya tiga risalah tasawuf. Syair-syairnya cukup banyak yang dijumpai. Salah satu manuskrip yang memuat puisi-puisinya ialah Ms. Jak. Mal No. 83, disimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta. Dua pertiga ikat-ikatan syairnya tidak bisa dibaca karena kerusakan parah yang dialami manuskrip ini. Tiga risalah tasawufnya ialah :(1) *Syarab al-`Asyiqin* (Minuman Orang Berahi); (2) *Asrar al-`Arifin* (Rahasia Ahli Makrifat); (3) *al-Muntahi*. *Syarab al-Asyiqin* dianggap sebagai risalah tasawuf pertama, dan sekaligus karya ilmiah pertama dalam bahasa Melayu (al-Attas 1970). Versinya yang lain diberi judul *Zinat al-Muwahhidin* (Perhiasan Ahli Tauhid). Di situ dia menguraikan faham tasawufnya dalam bahasa Melayu yang lugas dan mudah dimengerti.[86]

Syarab al-`Asyiqin merupakan ringkasan ajaran paham wujudiyah yang ditulis sebagai pengantar memahami ilmu suluk. Di dalamnya diuraikan cara-cara mencapai makrifat mengikuti disiplin kerohanian yang tariqat Qadiriyah. Kitab ini disusun dalam 7 bab: (1) Bab I, II, III dan IV menguraikan tahap-tahap ilmu suluk yang terdiri dari syariat, tariqat, haqiqat dan makrifat; (2) Bab V menguraikan *tajalli* Dzat Tuhan Yang Maha Tinggi mengikuti sistematika ontologi Sufi atau falsafah sufi tentang wujud; (3) Bab VI menguraikan sifat-sifat Allah s.w.t. (4) Bab VII menguraikan *`isyq* (cinta) dan *syukr* (kemabukan mistikal). [87]

Dalam bukunya itu Hamzah Fansuri mengemukakan bahwa seorang ahli tasawuf tidak boleh meninggalkan syariat, karena syariat adalah permulaan tariqat. Kata 'syariat' (dari *syar,* jalan besar, sedangkan 'tariqat' dari kata *tariq* artinya jalan kecil) diberi makna kerohanian oleh Hamzah Fansuri sebagai kewajiban untuk berbuat kebajikan dan bersikap arif di dunia, antara lain dengan menjauhkan diri dari perbuatan jahat dan maksiyat. Wujud lahirnya ialah menjalankan rukun Islam yang lima, yang didasarkan atas rukun iman yang enam. Tetapi syariat tidak hanya rukun Islam yang lima, melainkan segala perbuatan yang baik termasuk ke dalam inti syariat. Adapun permulaan tariqat ialah melakukan *taubat nasuha,* yaitu taubat dari segala dosa besar dan berketatapan untuk tidak mengulangi lagi. Seorang ahli tariqat harus berdaya upaya untuk tidak merisaukan kekayaan dunia, tidak gusar hidup di tengah masyarakat luas dan tidak meminta selain kepada Tuhan. Tahap akhir perjalanan kerohanian seorang sufi ialah makrifat. Makrifat adalah rahasia Nabi. Menurut Hamzah Fansuri, tiada sah salat seorang mukmin tanpa makrifat, yaitu mengenal Tuhan secara *haqq al- yaqin* (dengan keyakinan sedalam-dalamnya) seolah dia menyaksikan sendiri Tuhan di dalam relung penglihatan kalbunya.

Hamzah Fansuri mengemukakan bahwa seorang ahli tasawuf tidak boleh meninggalkan syariat, karena syariat adalah permulaan tariqat. Kata 'syariat' (dari syar, jalan besar, sedangkan 'tariqat' dari kata tariq artinya jalan kecil) diberi makna kerohanian oleh Hamzah Fansuri sebagai kewajiban untuk berbuat kebajikan dan bersikap arif di dunia, antara lain dengan menjauhkan diri dari perbuatan jahat dan maksiyat. Wujud lahirnya ialah menjalankan rukun Islam yang lima, yang didasarkan atas rukun iman yang enam. Tetapi syariat tidak hanya rukun Islam yang lima, melainkan segala perbuatan yang baik termasuk ke dalam inti syariat.

Tuhan sebagai Wujud Tunggal yang tiada bandingan dan sekutu, menampakkan sifat-sifat kreatif-Nya melalui ciptaan-Nya yang berbagai-bagai di alam semesta. Sifat dan tindakan-Nya yang kreatif inilah yang disebut sebagai Wujud-Nya yang nampak kepada manusia.

Menurut Hamzah Fansuri, Tuhan sebagai Wujud Tunggal yang tiada bandingan dan sekutu, menampakkan sifat-sifat kreatif-Nya melalui ciptaan-Nya yang berbagai-bagai di alam semesta. Sifat dan tindakan-Nya yang kreatif inilah yang disebut sebagai Wujud-Nya yang nampak kepada manusia. Pendapatnya ini dirujuk pada al-Qur'an 2:115 (surat al-Baqarah), yang artinya lebih kurang, "Kemana pun kau memandang akan tampak wajah Allah" (*'Aynama tuwallu fa-tsamma wajhullahi).* Wajah Allah yang dimaksud dalamayat ini bukanlah wajah lahir, akan tetapi wajah batinnya yaitu sifat-sifat-Nya yang Maha Pengasih (*al-rahman*) dan Maha Penyayang (*al-rahim*). Rahman adalah cinta Tuhan yang esensial yang dilimpahkan kepada siapa saja, sedang rahim adalah cinta Tuhan yang *wujub*, artinya hanya wajib diberikan kepada orang-orang pilihan yang benar-benar dicintai-Nya. [88]

Muntahi merupakan risalah tasawufnya paling ringkas, merupakan esai yang sangat padat, menguraikan pandangan Syekh Hamzah Fansuri mengenai ucapan-ucapan sytahat (teofani) sufi yang sering menimbulkan perdebatan di kalangan ulama.

Asrar al-`Arifin merupakan kitab karangan Hamzah Fansuri yang paling luas dan dalam isinya. Kitab ini unik dalam sejarah kepustakaan sufi Nusantara. Pengarangnya menguraikan pandangan falsafahnya (metafisika dan teologi sufi) dengan cara menafsirkan untaian syair-syair karangannya sendiri, baris perbaris, kata perkata, dengan menggunakan metode hermeneutika sufi (*ta'wil*). Jarang ulama Nusantara lain mampu menguraikan masalah falsafah yang sedemikian mendalam seperti Hamzah Fansuri. Bahasanya juga jernih, terang dan sangat indah. M. Naquib al-Attas dan Braginsky menyebut Hamzah Fansuri sebagai pelopor penulisan kitab keilmuan yang sistematis dalam bahasa Melayu.[89] Sedangkan *Muntahi* merupakan risalah tasawufnya paling ringkas, merupakan esai yang sangat padat, menguraikan pandangan Syekh Hamzah Fansuri mengenai ucapan-ucapan *sytahat* (teofani) sufi yang sering menimbulkan perdebatan di kalangan ulama. Misalnya ucapan "Ana al-haqq" (Akulah kebenaran kreatif) dari Mansur al-Hallaj.

Taj al-Salatin, Sebagai karya sastra, digolongkan ke dalam buku adab, yaitu buku yang membicarakan masalah etika, politik dan pemerintahan.

Bukhari dan Taj al-Salatin. Seperti Hamzah Fansuri, riwayat hidup Bukhari al-Jauhari tidak diketahui sampai sekarang. Tetapi secara samar-samar dia mengemukakan dalam bukunya bahwa ia adalah penulis Melayu keturunan Persia, yang leluhurnya berasal dari Bukhara. *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja, 1603 M) merupakan satu-satunya karya Bukhari al-Jauhari yang dikenal sampai kini. Ketika buku ini ditulis dan rampung pada tahun 1603 M, yang memegang tampuk pemerintahan kesultanan Aceh ialah Sultan Alauddin Ri`aayat Syah gelar Sayyid al-Mukammil (1590 – 1604 M), kakek Sultan Iskandar Muda (1607 – 1636 M). Sebagai karya sastra kitab ini digolongkan ke dalam buku adab, yaitu buku yang membicarakan masalah etika, politik dan pemerintahan. Uraian tentang masalah-masalah tersebut dijelaskan melalui kisah-kisah yang menarik, diambil dari berbagai sumber dan kemudian digubah kembali oleh pengarangnya.[90]

Dalam menulis kitabnya itu Bukhari al-Jauhari menggunakan banyak sekali rujukan. Di antaranya ialah (1) *Syiar al-Mulk* atau *Siyasat-namah* (Kitab Politik) karangan Nizam al-Mulk yang ditulis antara tahun 1092 – 1106 M; (2) *Asrar-*

namah (Kitab Rahasia Kehidupan) karya Fariduddin `Attar (1188); (3) *Akhlaq al-Muhsini* karya Husain Wa`iz Kasyifi (1494); (4) Kisah-kisah Arab dan Persia seperti *Layla dan Majenun, Khusraw dan Sirin, Yusuf dan Zulaikha, Mahmud dan Ayaz,* dan banyak lagi; (5) *Kitab Jami' al-Thawarikh* (Kitab Sejarah Dunia) yang ditulis untuk Sultan Mughal di Delhi yaitu Humayun (1535 – 1556); dan lain-lain (Braginsky 1998:324-5). Tetapi sumber ilham utamanya ialah karya-karya Imam al-Ghazali, khususnya *Nasih al-Mulk* (Nasehat bagi Raja-raja) dan karya Nizam al-Mulk seperti telah disebutkan. Kitab ini ditransliterasi antara lain oleh Khalid Hussein pada tahun 1966 dan diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia. Ringkasannya dalam tulisan ini diambil dari buku tersebut.

Melalui ajaran tasawuf, Bukhari al-Jauhari mengemukakan sistem kenegaraan yang ideal dan peranan seorang raja yang adil dan benar. Orang yang tidak adil, apalagi dia seorang raja,akan menerima hukuman berat di dunia dan akhirat. Sebaliknya raja yang baik dan adil, akan menerima pahala dan tempat di sorga. Ia adalah bayang-bayang Tuhan, menjalankan sesuatu berdasarkan sunnah dan hukum Allah.

Gagasan dan kisah-kisah yang dikandung dalam buku ini memberi pengaruh besar terhadap pemikiran politik dan tradisi intelektual Melayu. Bab-bab yang ada di dalamnya, yaitu gagasan dan pokok pembahasannya selalu ditopang oleh ayat-ayat al-Qur`an dan Hadis yang relevan. Begitu pula kisah-kisah yang digunakan sebagian berasal dari buku-buku sejarah, di samping dari cerita rakyat yang terdapat dalam buku seperti *Alf Laylah wa Laylah* (Seribu Satu Malam) dan lain-lain. Makna yang tersirat dalam kisah-kisah itu dapat dirujuk pada ayat-ayat al-Qur`an dan Hadis yang dikutip.

Tema sentralnya ialah keadilan, karena kehidupan sosial keadilanlah jalan yang mampu membawa manusia menuju kebenaran. Untuk menegakkan keadilan diperlukan kearifan dan kematangan berpikir. Buku ini dibagi ke dalam 24 bab. Bab pertama yang merupakan titik tolak pembahasan masalah secara keseluruhan membicarakan pentingnya pengenalan diri, pengenalan Allah sebagai Khaliq dan hakekat hidup di dunia serta masalah kematian. Diri yang harus dikenal oleh setiap Muslim ialah diri manusia sebagai khalifah Tuhan di atas bumi dan hamba-Nya. Melalui ajaran tasawuf, Bukhari al-Jauhari mengemukakan sistem kenegaraan yang ideal dan peranan seorang raja yang adil dan benar. Orang yang tidak adil, apalagi dia seorang raja,akan menerima hukuman berat di dunia dan akhirat. Sebaliknya raja yang baik dan adil, akan menerima pahala dan tempat di sorga. Ia adalah bayang-bayang Tuhan, menjalankan sesuatu berdasarkan sunnah dan hukum Allah.[91]

Syamsudin al-Sumatrani. Sufi besar yang muncul di Aceh sesudah Hamzah Fansuri ialah Syamsudin al-Sumatrani, yang juga dikenal sebagai Syamsudin Pasai. Sebagai penulis risalah tasawuf dia lebih produktif dari pendahulunya itu. Dia menulis dalam bahasa Melayu maupun Arab. Kitab karangannya antara lain: (1) *Mir'at al Mu`minin* (Cermin Perbandingan Bagi Orang Beriman); (2) *Jawhar al-haqa`iq* (Permata Kebenaran); (3) *Risala Baijin Mulahthatil mu Wahidin Allah Mulhid fi Zikrullah* (Tinjauan Ahli Tauhid Tentang Orang Yang Sesat Dalam Mengingat Allah); (4) *Kitab al-Haraka*; (5) *Nur al-Daqa`iq* (Cermin Yang Murni); (6) *Mir`at al-Iman* (Cermin Keimanan); (7) *Syarah Mir`at al-Qulub* (Uraian tentang Cermin Kalbu); (8) *Kitab Tazyim* (Celaan); (9) *Sya`rul `Arifin* (Jalan Ahli Makrifat);

Syekh Abdul Samad al-Palimbangi, ulama Palembang abad ke-18., memuji kitab karangan Syamsudin mengandung pemikiran falsafah dan nilai seni yang tinggi. Dia mengembangkan ajaran tasawuf yang spesifik, yaitu ajaran Martabat Tujuh, yang sangat berpengaruh di seluruh pelosok Nusantara

(10) *Kitab al-Usul al-Tahqiq* (Kitab Dasar-dasar Tahqiq); (11) *Mir`at al-Haqiqa* (Cermin Hakikat); (12) *Kitab al-Martaba* (Kitab Tentang Martabat Manusia); (13) *Tambih al-Tullab fi Ma`rifat Malik al-Wahab* ; (14) *Mir`at al-Muhaqqiqin* (Cermin Ahli Hakikat); (15) *Tanbih Allah* (Peringatan Allah); (16) *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri,* berisi pembahasan syair-syair Hamzah Fansuri.[92]

Syamsudin Pasai adalah ulama kesayangan Sultan Iskandar Muda. Dia disebut-sebut pembantu dekat sultan, bahkan perdana menteri dan beberapa pelawat Eropa yang pernah berkunjung ke Aceh menyebutnya sebagai *bishop.* Ini menunjukkan kedudukannya yang tinggi di istana Aceh. Ia juga seorang ahli politik dan ketanatenagaraan seperti Bukhari al-Jauhari. [93] Ketika tokoh ini wafat pada tahun 1630, seperti disebut dalam *Hikayat Aceh* dan *Bustan al-Salatin*, seluruh Aceh berkabung kehilangan seorang ulama besar, filosof, ahli tasawuf dan sastra yang ulung. Syekh Abdul Samad al-Palimbangi, ulama Palembang abad ke-18., memuji kitab karangan Syamsudin mengandung pemikiran falsafah dan nilai seni yang tinggi. Dia mengembangkan ajaran tasawuf yang spesifik, yaitu ajaran Martabat Tujuh, yang sangat berpengaruh di seluruh pelosok Nusantara[94]. Ajaran ini dia kembangkan bersama-sama Muhammad Fadlullah al-Burhanpuri, guru dan sahabatnya dari Burhanpur India yang wafat pada tahun 1620 M.[95]

Seperti Ibn `Arabi, bagi Syamsudin Pasai sempurnanya makrifat seseorang terletak pada penguasaan tujuh pengetahuan; (1) Pengetahuan tentang nama-nama-Nya; (2) Pengetahuan tentang tajalli Ilahi; (3) Pengetahuan taklif Tuhan terhadap hamba-Nya; (4) Pengetahuan tentang kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta; (5) Pengetahuan mengenai alam akhirat; (6) Pengetahuan tentang hakikat diri; (7) Pengetahuan mengenai sebab-sebab dari penyakit batin dan obatnya.

Dalam hubungannya dengan sastra, peranan Syamsudin terutama tampak dalam upayanya untuk mengembangkan kritik sastra berdasarkan hermeneutika sufi yang biasa disebut *ta`wil*. Metode ini telah berkembang dalam tradisi intelektual Islam sejak abad ke-11 M. Karya Syamsudin mengenai ta`wil tampak dalam risalahnya *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri*. Ta`wil adalah metode penafsiran sastra dengan melihat teks puisi sebagai ungkapan kata-kata simbolik dan metaforik yang maknanya berlapis-lapis (*makna lahir, makna batin* dan *makna isyarah* atau *sugestif).* Pemahaman mendalam hanya dapat timbul apabila seorang pembaca mampu menembus lubuk terdalam makna, yaitu gagasan dan pandangan dunia (*Weltsanschauung)* penulisnya. Konteks sejarah dan budaya penulis juga harus diketahui sebagai syarat pemahaman yang mendalam dan bermanfaat. Untuk puisi penyair sufi, simbolisme sufi juga perlu diketahui dan simbolisme tersebut berkaitan dengan kosmologi, ontologi, epistemologi dan psikologi sufi. Kata-kata dalam puisi adalah makna yang diturunkan dari makna-makna, sehingga banyak tafsir dibuat secara meluas oleh seorang yang berilmu.

Nilai estetik karya-karyanya tampak dalam kutipan berikut, yang menerangkan tentang kedudukan ruh manusia menurut pandangan faham wujudiyah: "Ada pun *ruh al-qudus* itu nyata pada hati sanubari, maka al-qudus itulah rupa sifat Allah (*al-rahman* dan *al-rahim,* pengasih dan penyayang, pen.), dan yaitulah cahaya yang indah-indah, tiada yang serupa dengan dia sesuatu jua pun. Dari karena itu ruh al-qudus itu menjadi khalifah Tuhan dalam tubuh insan, yang memerintahkan pada segala barang gerak dan cita dan barang sebagainya,

tiada sesuatu daripadanya jua..." [96] Seperti Ibn `Arabi, bagi Syamsudin Pasai sempurnanya makrifat seseorang terletak pada penguasaan tujuh pengetahuan; (1) Pengetahuan tentang nama-nama-Nya; (2) Pengetahuan tentang *tajalli* Ilahi; (3) Pengetahuan taklif Tuhan terhadap hamba-Nya; (4) Pengetahuan tentang kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta; (5) Pengetahuan mengenai alam akhirat; (6) Pengetahuan tentang hakikat diri; (7) Pengetahuan mengenai sebab-sebab dari penyakit batin dan obatnya. Tokoh besar ini wafat pada tahun 1630 M, enam tahun sebelum pelindung yang dicintainya Sultan Iskandar Muda mangkat. Tetapi tidak lama setelah kewafatannya itu falsafah Martabat Tujuh yang diajarkan dalam tasawufnya segera tersebar ke seluruh penjuru kepualauan Melayu dan pada abad berikutnya ke seluruh Nusantara.[97]

Nuruddin al-Raniri. Nama lengkap berikut gelar yang diberikan kepadanya ialah al `Alim Allama al-Mursyid ila al-Tariq al-Salama Maulana al-Syeikh Nuruddin Muhammad ibn `Ali Hasan ji bin Muhammad Hamid al-Qurayshi al-Raniri. Ulama keturunan India Arab ini lahir di Ranir, Gujarat, pada tahun 1568 (Windstedt 1968:145; Ahmad Daudy 1983:49) dan sangat mencintai dunia Melayu. Pada masa hidupnya Gujarat merupakan pelabuhan dagang yang ramai dikunjungi kapal-kapal dagang Arab, Persia, Mesir, Turki dan Nusantara. Di sini bahasa Melayu dipelajari oleh para pedagang dan pendakwah yang akan berkunjung ke Nusantara. Nuruddin tertarik mempelajari bahasa ini sejak usianya masih muda dan berhasrat tinggal di negeri Melayu mengikuti jejak pamannya yang pernah berdakwah di Aceh pada abad ke-16 M. Pada tahun 1582, setelah agak lama belajar di Tarim, Arab, dia menunaikan ibadah haji di Mekkah. Pertemuannya dengan banyak orang Melayu selama di Mekkah dan Gujarat memperkuat hasratnya untuk menetap di negeri Melayu. Apalagi setelah mendengar kabar perkembangan paham wujudiya di Aceh yang dipandang oleh ahli-ahli tasawuf India ketika telah banyak menyimpang. Terutama pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda, ketika pengaruh Hamzah Fansuri dan Syamsudin Pasai semakin kuat. Dia sendiri adalah pengikut Ibn `Arabi, tetapi dalam menafsirkan ajaran wujudiya dia bertolak dari ketentuan syariat dan fiqih sedemikian ketatnya. Pada masa itulah dia pergi ke Pahang, tinggal lama di situ dan memperdalam penguasaannya terhadap bahasa dan kesusastraan Melayu sehingga akhirnya mampu menulis kitab dan karangan sastra dalam bahasa ini. Ketika Sultan Iskandar Muda wafat pada tahun 1636 M, segera dia pergi ke Aceh dan diterima sebagai ulama istana oleh sultan yang baru Iskandar Tsani (1637 – 1641). Di sini dia angkat sebagai *mufti* atau qadi agung. Sejak itulah karirnya sebagai penulis sastra kitab dan ketatanegaraan mencapai puncaknya.[98]

Nuruddin al-Raniri sendiri adalah pengikut Ibn `Arabi, tetapi dalam menafsirkan ajaran wujudiya dia bertolak dari ketentuan syariat dan fiqih sedemikian ketatnya.

Ulama yang menganut madzab Syafii ini adalah ahli dalam berbagai ilmu-ilmu Islam dan sastra. Dia menguasai ilmu mantiq (logika) dan *balaghah* (retorika) dengan baik. Dia ahli ilmu fiqih, syariat, usuluddin, kalam, tasawuf dan tafsir al-Qur`an. Dia pun ahli sejarah, ilmu ketabiban dan sebagainya. Semua itu tercermin dalam karya-karyanya yang tidak kalah banyak dan pelbagai dari

Syamsudin Pasai. Setelah Iskandar Tsani, Nuruddin meninggalkan Aceh setelah kalah berdebat dengan pengikut-pengikut Hamzah Fansuri mengenai falsafah wujud, khususnya melawan Syekh Saif al-Rijal, murid Syamsudin Pasai yang piawai. Pada masa pemerintahan berikutnya jabatan mufti direbut oleh Syekh Saif al-Rijal. [99] (Abdul Hadi W. M. 2001).

Tokoh ini wafat pada tahun 1658 M dengan meninggalkan warisan kitab yang luar biasa banyaknya, lebih dari 40 kitab mengenai berbagai cabang ilmu pengetahuan dan sastra. Di antara kitab-kitab karangannya ialah: (1) *Sirat al-Mustaqiem* (Jalan Lurus), merupakan kitab fiqih pertama yang lengkap dalam bahasa Melayu dan ditulis pada tahun 1634 dan disempurnakan pada tahun 1644; (2) *Dar al-Faraid* mengenai tauhid dan falsafah ketuhanan; (3) *Bustan al-Salatin* (Taman Para Sultan), judul lengkapnya *Bustan al-Salatin fi Zikri al-Awwalin wa al-Akhirin*. Kitab ini ditulis pada tahun 1642 dan merupakan campuran karya ketatanegaraan dan sejarah; (4) *Akhbar al-Akhirah fi Ahwalin Yawm al-Qiyamah*, sebuah karya ekstologi dalam bahasa Arab ditulis pada tahun 1648 di Gujarat; (5) *Hidayat al-Habib fi al-Taghzib wa Tharbib* (1635).; (6) *Tybian fi ma`rifah al-adyan,* kitab tasawuf ditulis pada tahun 1653; (7) *Syafa al-Qulub al-Muslimin;* (8) *Zill al-Hill,* dalam bahasa Arab dan Melayu; (8)*, Hujjat al-Siddiq li daf al-Zindiq,* kitab tasawuf dalam bahasa Melayu; (9)*, Jauhar `Ulum*; *(10) Kabar Akhirat dan Perikeadaan Hari Kiaamat; (11) `Umdat al-I`tiqad; (12) Hikayat Iskandar Zulkarnain Asrar al-Insan fi Ma`rifat al-Ruh wa al-Rahman,* dan lain-lain.[100] Karya Nuruddin al-Raniri yang paling terkenal ialah *Bustan al-Salatin, Sirat al-Mustaqiem, Tibyan fi Ma`rifat al-Adyan, Hujat al-Siddiq, Jawhar al-`Ulum, Ma` al-Hayat,* dan *Akhbar al-Akhirah.* Di dalam sebagian besar bukunya mengenai tasawuf dia beberapa kali melontarkan kecaman terhadap Hamzah Fansuri dan Syamsudin Pasai. Ajaran tasawuf dan paham wujudiya yang dianjurkan oleh dua sufi pribumi itu dinyatakan sesat.

Bustan merupakan kitab yang komprehensif dilihat dari aspek-aspek ilmu Islam yang dibahasnya. Kitab ini tidak hanya membicarakan masalah ketatanegaraan, tetapi juga sejarah, eskatologi dan berbagai persoalan lain yang berkaitan dengan fiqih, tasawuf dan usuluddin.

Bustan al-Salatin ditulis memenuhi permintaan Sultan Iskandar Tsani, yang memerlukan pedoman dalam menjalankan pemerintahannya. Tampaknya dia tidak merasa puas dengan *Taj al-Salatin* yang telah muncul sebelumnya. Nuruddin sendiri menulis kitabnya dengan tujuan menyempurnakan *Taj al-Salatin*. Walaupun sebagai kitab ketatanegaraan tidak sepopular dan sebesar *Taj al-Salatin* pengaruhnya, namun *Bustan* merupakan kitab yang komprehensif dilihat dari aspek-aspek ilmu Islam yang dibahasnya. Kitab ini tidak hanya membicarakan masalah ketatanegaraan, tetapi juga sejarah, eskatologi dan berbagai persoalan lain yang berkaitan dengan fiqih, tasawuf dan usuluddin. Karena tebalnya buku ini, sampai kini yang diterbitkan hanya bagian-bagiannya saja dan itupun secara terpisah.

Bustan terdiri dari 7 bab dan 40 fasal. Bab I terdiri dari 10 fasal, membicarakan tujuh petala langit dan bumi, konsep Nur Muhammad dalam tasawuf, Lawh al-Mahfudz, Kalam, Arsy, Kursi, dan lain-lain. Secara terpisah bab ini pernah diterbitkan di Mekkah pada tahun 1311 H di dalam sebuah kitab bersama-sama

risalah Haji Ismail Aceh berjudul *Taj al-Mulk*. Diuraikan juga bahwa sifat kejadian itu ada empat perkara yaitu wadi, wahi, mani dan manikam. Keempatnya merupakan asal-usul air, angin, api dan tanah. Yang dinamakan tubuh jasmani ialah yang lengkap mengandung empat hal, yaitu kulit, daging, urat dan tulang. Setelah itu baru bergerak dan geraknya disebabkan adanya nafsu. Nafsu dibimbing oleh akal, budi, cita dan nyawa.[101]

Bab II membicarakan kejadian sifat batin dan nyawa Adam, terdiri dari 13 fasal. Fasal 1 bab III menceritakan riwayat hidup nabi-nabi sejak dari Adam hingga Nabi Muhammad SAW. N Nyawa Adam terbit dari Nur Muhammad. Karena hakikat dari Adam ialah Nur Muhammad. Fasal 2-10 menceritakan raja-raja Persia, Byzantium, Mesir dan Arab. Fasal 11 menceritakan raja-raja Melaka dan Pahang. Fasal 13 menceritakan raja-raja Aceh dari Ali Mughayat Syah hingga Iskandar Tsani, ulama-ulama Aceh yang terkenal, Taman Ghairah dan Gegunungan yang terdapat dalam kompleks istana Aceh sebagai simbol kemegahan dari kesultanan Aceh, dan upacara pula batee (penanaman batu nisan Iskandar Tsani) oleh penggantinya, permaisuri almarhum Iskandar Tsani, yaitu Sultanah Taj al-Alam. Dalam bab ini juga diceritakan tentang raja-raja yang adil dan wazir-wazir yang cerdik cendekia, terdiri dari 6 fasal.

Bab III menceritakan raja-raja yang adil dan wazir-wazir yang cerdik cendikia, terdiri dari 6 fasal. Bab IV menceritakan raja-raja yang gemar melakukan zuhud dan wali-wali sufi yang saleh. Bab ini terdiri dari 2 fasal. Fasal pertama antara lain menceritakan tokoh sufi yang masyhur, Sultan Ibrahim Adham. Bab V menceritakan raja-raja yang zalim dan wazir-wazir yang keji. Bab VI menceritakan orang-orang yang dermawan dan orang-orang besar pemberani dalam membela kebenaran. Juga diceritakan perjuangan tokoh-tokoh dalam melawan raja yang keji lagi durhaka. Bab VII menceritakan tentang akal, ilmu firasat, ilmu kedokteran dan segala sifat perempuan. Dalam bab-babnya Nuruddin kerap menyisipkan syair dan kisah-kisah ajaib.[102]

Kitab *Sirat al-Mustaqiem* merupakan salah satu kitab fiqih yang dikarang oleh Nuruddin al-Raniri dalam bahasa Melayu. Kitab ini merupakan uraian pertama yang lengkaptentang fiqih ibadah madzab Syafii dalam bahasa Melayu. Buku ini dibagi ke dalam 8 bagian, masing-masing membicarakan *taharah* (bersuci), salat, zakat, puasa, hukum perburuan, makanan halal dan haram.[103] Suatu hal yang menarik ialah karena di dalam buku ini dimuat fatwanya tentang akibat buruk membaca hikayat-hikayat warisan zaman Hindu. Nuruddin mengecam kegemaran masyarakat Melayu terhadap hikayat-hikayat warisan zaman Hindu seperti *Hikayat Seri Rama, Hikayat indera Putra, Hikayat Isma Yatim, Hikayat Pandawa Lima,* dan lain-lain. Pekerjaan seperti itu menurutnya mudharat dan bisa menyesatkan aqidah dan keimanan, sebab ceritanya banyak berkenaan dengan dewa-dewa. Setelah fatwa itu penulis-penulis Melayu menggubah kembali kisah-kisah warisan zaman Hindu itu menjadi hikayat-hikayat baru yang bernafaskan Islam.

Kitab *Sirat al-Mustaqiem* merupakan salah satu kitab fiqih yang dikarang oleh Nuruddin al-Raniri dalam bahasa Melayu. Kitab ini merupakan uraian pertama yang lengkaptentang fiqih ibadah madzab Syafii dalam bahasa Melayu. Buku ini dibagi ke dalam 8 bagian, masing-masing membicarakan taharah (bersuci), salat, zakat, puasa, hukum perburuan, makanan halal dan haram.

Mengenai kecamannya terhadap ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsudin Pasai dapat dijumpai antara lain dalam kitabnya *Hujjat al-Sddiq.* Buku ini terutama merujuk pada buku Imam al-Ghazali yang masyhur *al-Munqid min al-Dalal* (Pembebas dari Kesesatan) Buku ini membicarakan 4 golongan sesat, kewujudan Allah, dan hubungan-Nya dengan manusia. Setelah itu dia membicarakan pemikiran golongan-golongan yang sesat itu termasuk di dalamnya kaum mutakallimun (ahli kalam atau teologi seperti Mu`tazila), beberapa sufi, filosof dan beberapa peganut paham wujudiyah. Uraian bagian akhir adalah argumentasinya dalam menentang golongan-golongan sesat itu.[104] Dalam *Asrar al-Insan fi Ma`rifat al-Ruh wa al-Rahman* dia menguraikan masalah tasawuf, termasuk hikayat kejadian Nur Muhammad. Nuruddin memaparkan alasan mengapa hati disebut kalbu. Fasal-fasal selanjutnya menceritakan tentang nafsu dan tabiat manusia, rahasia kalbu, nafsu, akal, ilham dan wahyu. Bab II buku ini membicarakan pengaruh roh kepada badan manusia, sifat roh, martabat segala roh dan tempat kembalinya roh manusia setelah berpisah dari badan jasmani pada saat manusia menemui ajalnya.[105]

Abdul Rauf al-Sinkili adalah ulama Melayu paling awal menyusun tafsir al-Qur'an dan kitab syariah yang komprehensif. Pemikiran keagamaannya memberi pengaruh besar terhadap ulama-ulama Nusantara yang kemudian.

Abdul Rauf al-Sinkili. Seorang lagi ulama, ahli tasawuf dan penulis besar Aceh yang kesohor serta mempunyai banyak murid adalah Syekh Abdul Rauf Singkel yang juga dikenal sebagai Syekh Kuala. Dia seorang penulis sastra kitab yang prolifik. Sarjana Barat dan Nusantara telah banyak yang meneliti karya-karyanya, disebabkan pemikiran keagamaannya memberi pengaruh besar terhadap ulama-ulama Nusantara yang kemudian. Ini dikemukakan oleh A. Rinkes pada tahun 1909 dalam disertasinya tentang Syekh Abdul Rauf. Diakah ulama Melayu paling awal menyusun tafsir al-Qur'an dan kitab syariah yang komprehensif.

Dia adalah pelopor penulisan kitab syariat dan tafsir al-Qur'an pertama dalam bahasa Melayu. Murid-muridnya tersebar luas di berbagai pelosok Nusantara. Murid-murid beliau itulah yang menyebarkan ajaran tasawufnya. Syekh Abdul Rauf lahir di Fansur sekitar tahun 1615 M dan dibesarkan di Singkil. Ayahnya Syekh Ali Fansuri masih bersaudara dengan Syekh Hamzah Fansuri.[106] Karena memiliki pandangan keagamaan yang sejalan dengan pandangan Sultanah Safiatuddin (1645 – 1675 M), dia diangkat oleh sultanah menjadi mufti atau Qadi Malik al-Adil.

Syekh Abdul Rauf adalah penulis yang produktif. Pada tahun 1693 dia wafat dan disemayamkan di samping makam Teungku Anjong yang dipandang keramat oleh penduduk Aceh. Tempat itu terletak di kuala Sungai Aceh, karena itu dia kemudian digelari sebagai Syekh Kuala. Kitab-kitab yang dinisbahkan sebagai karangannya sangat banyak, tidak kurang dari 36 kitab berkenaan dengan fiqih dan syariat, tasawuf, tafsir al-Qur'an dan hadis, serta untaian syair berjudul *Syair Makrifat.* Kitab fiqihnya antara lain *Mir`atak-Tullab fi Tashil Ma`rifah al-Ahkam al-Syar`iyyah li al-Malik al-Wahhab*, *Bayan al-Arkan*, *Bidayah al-Baligah*. Risalah tasawufnya *Tanbih al-Masyi al_Mansub ila Tariq al-Qusyasyiy*, *`Umdat*

al-Muhtajin ila Suluk Maslak al-Mufarridin, *Sullam al-Mustafidin* dan *Piagam Tentang Zikir*. Kitabnya tentang tafsir al-Qur'an antara lain *Tarjuman al-Mustafid bi al-Jawiy,* tentang hadis *Syarh Latif `Ala Arba`in Hadisan li al-Imam al-Nawawiy* dan *al-Mawa`iz al-Badi`ah*.[107]

*Mir`at al-Tullab* ditulis pada tahun 1672 atas permintaan Sultanah Taj al-`Alam Safiatuddin Riayat Syah binti Sultan Iskandar Muda. Pada mulanya Abdul Rauf tidak bersedia menulis kitab ini karena merasa kurang menguasai bahasa Melayu sebab terlalu lama berada di Mekkah. Tetapi setelah mempertimbangkan masak-masak perlunya kitab semacam itu ditulis dalam bahasa Melayu, maka dia pun mengerjakannya dengan dibantu oleh dua orang sahabatnya.[108] Kitab ini merupakan kitab Melayu terlengkap yang membicarakan hukum Islam (syariat). Sejak terbit kitab itu menjadi rujukan para qadi atau hakim di wilayah kesultanan Aceh. Dalam kitabnya itu dia tidak membicarakan fiqih ibadat seperti Nuruddin al-Raniri dalam kitab *Sirat al-Mustaqiem.* Yang dibicarakan ialah tiga cabang ilmu hukum Islam dari madzab Syafii. Bidang-bidang itu ialah, pertama hukum mengenai perdagangan dan undang-undang sipil atau kewarganegaraan; kedua, hukum perkawinan; dan ketiga, hukum tentang jinayat atau kejahatan. Bidang pertama termasuk fiqih *muamalah* mencakup urusan jual beli, hukum riba, kemitraan dalam berdagang, perdagangan buah-buahan, sayuran, hutang piutang, hak milik atau harta anak kecil, sewa menyewa, wakaf, hukum barang hilang, dan lain-lain. Bidang yang berkaitan dengan perkawinan mencakup soal nikah, wali, upacara perkawinan, hukum talak, rujuk, fasah, nafkah, dan lain-lain. Mengenai jinayat mencakup hukuman pemrontakan, perampokan, pencurian, perbuatan zinah, hukum membunuh, dan lain-lain.[109]

Pandangan dan ajaran tasawuf Syekh Abdul Rauf terdapat antara lain dalam kitab *Kifayat al-Muhtajin, Umdat al-Muhtajin* dan *Bayan Tajalli.* Dalam *Kifayat* dia menerangkan teori penciptaan. Dikatakan sebelum Allah mencipta alam ini Dia mencipta *nur Muhammad* dan dari nur Muhammad ini baru Dia menciptakan alam seluruhnya. Sebelum makhluq-makhluq itu diciptakan, mereka berupa ilmu Allah. Makhluq-makhluq yang ada dalam ilmu Allah disebut *`a`yan tsabitah* yang memancar keluar dari Dzat Tuhan. Setelah keluar disebut *`a`yan khariyah,* yang merupakan bayang-bayang dari `a`yan tsabitah. Dengan demikian alam ini merupakan bayangan Allah, dan karenanya tidak sama dengan Allah.

Semua ajaran tasawuf didasarkan pada gagasan sentral Islam yaitu *tauhid*, keesaan Tuhan. Tetapi para sufi mempunyai cara beragam dalam menafsirkannya. Dasar pandangan Abdul Rauf tentang tauhid antara lain tertera dalam kitab *Tanbih al-Masyi.* Dia mengajarkan agar murid-muridnya senantuasan mengesakan *al-Haq* (Yang Maha benar) dan mensucikan-Nya dari hal-hal yang tidak layak bagi-Nya dengan kalimat *la ilaha illa Allah.* Kalimat ini mengandung empat tingkatan tauhid, pertama penegasan menghilangkan sifat dan perbuatan pada diri yang tidak layak disandang Allah. Tiga tingkatan tauhid berikutnya ialah; (1) Tauhid *uluhiya,* yaitu mengesakan ketuhanan Allah; (2) Tauhid *sifat*,

yaitu mengesakan sifat-sifat Allah; (3) Tauhid dzat, mengesakan Dzat Tuhan.[110] Abdul Rauf juga dikenal sebagai penulis Tafsir al-Qur'an pertama di Nusantara. Karyanya di bidang ini yang sampai awal abad ke-20 dijadikan pegangan para ulama di kepulauan Melayu ialah *Tarjuman al-Mustafid bi al-Jawi.* Dalam ilmu hadis beliau menulis kitab antara lain *Al-Syarh Lata`if `ala Arba`in Hadisan li al-Imam al-Nawawi* (Penjelasan Terperinci as Kitab Empat Puluh Hadis karangan Imam Nawawi).

Jamaluddin al-Tursani. Dia adalah murid Syekh Abdul Rauf al-Singkili. Meskipun baru satu karangannya dijumpai, tetapi perlu dikemukakan di sini sehubungan signifikansi karyanya itu, yaitu *Safinat al-Hukam.* Kepakarannya di bidang hukum ketatanegaraan membuat dia dipilih menjadi Qadi Malik al-Adil dalam dua pemerintahan, yaitu pada zaman pemerintahan Sultan Alaiddin Maharajalela Ahmad (1727 – 1739 M) dan Sultan Alaiddin Johan Syah (1736 – 1760). Selain itu dia ju mengarang kitab mengenai ilmu ketuhanan berjudul *Mudhara al-Ajla ila Rutbat al-A`la. Syafinat al-Hukam* termasuk sastra hukum ketatanegaraan *(fiqih dustury)* dan ditulis atas permintaan Sultan Alaiddin Maharajalela Ahmad, yang sedang berusaha memperbaiki sistem perundang-undangan dan ketatanegaraan negeri Aceh. Buku ini cukuptebal, naskah aslinya dalam tulisan Jawi (Arab Melayu) tidak kurang dari 504 halaman. Bagian awal membicarakan masalah ketatanegaran, dilanjutkan dengan pembicaraan berkenaan dengan jurisprudensi (fiqih). Mukadimah atau pembukaan buku ini terdiri dari dua bagian. Mukadimah pertama membicarakan istilah dan kata-kata yang sukar dalam hukum ketatanegaraan Islam seperti *wajib, sunat, halal, haram, makruh, sahih, bathil, syarat, lazim, adat, resam,* dan lain-lain. Mukadimah kedua membicarakan persoalan yang menyangkut tugas, kewajiban, hak dan syarat-syarat bagi seorang sultan, *wazir* (perdana menteri), *qadi* (hakim), hulubalang, panglima perang dan pejabat-pejabat kerajaan yang lain. Pembicaraan tentang hal ini sebagian besarnya telah dibahas dalam *Taj al-Salatin.* Baru dalam bab dua dan tiga, pengarang meguraikan masalah berkenaan dengan hukum dan perundang-undangan sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab fiqih Sunni dari madzab Syafii. [111]

Dalam fasal tentang Rukun Kerajaan dikatakan bahwa itu mesti mampu memerintah rakyat dan menata kerajaan dengan perintahnya. Ia mesti memiliki adab atau sopan santun yang baik; menggunakan akal budi dalam menjalankan pemerintahan; bersikap adil kepada siapa saja;.Mantapnya sebuah pemerintahan bukan hanya tergantung pada raja, juga pada wazir, rakyat, kuatnya pemerintahan, kekayaan negara, dan kemakmuran kota-kotanya. Wazir adalah tempat raja memberikan perintah dalam melaksanakan tugas-tugas administratif dan eksekutif. Syarat seseorang untuk diangkat menjadi wazir ada sepuluh: (1) Berilmu; (2) Dewasa; (3) Amanah; (4) Setia; (5) Tidak tamak; (6) Tidak gemar berbantahan dengan orang berilmu; (7) Kuat ingatan; (8) Berbudi dan cerdik; (9) Tidak gemar mengumbar hawa nafsu; (10) Cukup harta dan pandai mengaturnya, serta patut dalam berpakaian.[112].

Butir-butir yang dikemukakan mengenai Rukun Kerajaan itu dijumpai juga dalam *Taj al-Salatin.* Begitu pula uraian dalam *Syafina al-Hukam* tentang sifat-sifat yang wajib dimiliki seorang raja, mencakup: (1) Adil; (2) Aqil, artinya dalam bertindak selalu mampu menggunakan akal budi; (3) Murah hati dantangan; (4) Berani; (5) Hati-hati dalam menjalankan pemerintahan; (6) Selalu menepati janji; (7) Selalu benar dan arif dalam berkata-kata; (8) Penyayang; 9) Sabar; (10) Selalu meminta maaf jika berbuat keliru; (11) Selalu mengucap syukur kepada Allah atas karunia-Nya; (12) Pengasih; (13) Dapat mengendalikan diri; (14) Memelihara nafsu dari yang jahat; (15) Taqwa dan teguh pendirian.[113]

Adapun yang dimaksud adil oleh Jamaluddin Tursani tidak jauh berbeda dengan apa yang dimaksudkan Bukhari al-Jauhari dalam *Taj al-Salatin.* Ciri-ciri adil itu ada sepuluh: (1) Pertama meninggikan agama serta mengerjakan amal; (2) Mengerjakan sesuatu yang bermanfaat dan menolkan yang mudarat; (3) Meramaikan negeri dan kota-kotanya; (4) Mengingat kesalahan yang dibuat terhadap rakyat; (5) Memeriksa apakah ada pembayaran yang ditangguhkan dalam jual beli dengan para saudagar dan selalu memeriksa kerja Syahbandar di pelabuhan berkenaan dengan urusan para saudagar dan kapal-kapal mereka; (6) Menjadi penengah jika ada perselisihan di kalangan rakyat; (7) Menghitung keluar masuknya uang dari Baitul Mal; (8) Menetapkan dengan baik batas-batas perbuatan yang berdosa; (9) Pandai memilih pejabat yang berhubungan dengan kehidupan orang Islam; (10) Mampu memutuskan perkara yang tidak bisa diputuskan oleh bawahannya.[114]

Tentu saja ada begitu banyak penulis sastra dan kitab Melayu yang hidup di Aceh pada abad ke-16 dan 17 M. Di antara mereka terdapat murid-murid Hamzah Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani. Yang terkenal misalnya ialah Hasan Fansuri, penulis kitab Miftah al-`Asrar dan Syair Jawi fasal fi Bayan al-Tawhid. Miftah al-`Asrar adalah tafsir terhadap ajaran tasawuf Hamzah Fansuri dan Syair Jawi adalah puisi-puisi tasawuf yang sangat dalam isinya. Murid Hamzah Fansuri dan Syamsudin lain yang juga terkenal ialah Abdul Jamal dari Barus. Ia banyak melahirkan banyak puisi tasawuf, misalnya yang menguraikan tema falsafah wujudiyah dari paham Martabat Tujuh yang diajarkan oleh Syamsudin al-Sumatrani.

Penulis lain ialah Syekh Tamaie al-Minangkabawi, penyair sufi yang karyanya sangat masyhur yaitu Syair Dagang. Ada pula penulis anonim yang karyanya sangat terkenal, yaitu penulis Ikat-ikatan Bahr al-Nisa (Syair Tentang Lautan Wanita), puisi sufi yang menggunakan simbol laut dan wanita untuk melukis martabat-martabat keruhanian di jalan tasawuf. Penulis anonim lain ialah pengarang Syair Perahu (tiga versi) yang sangat kesohor itu.[115]

Pada akhir abad ke-17 hingga akhir abad ke-18 M, mulai muncul penulis yang selain menulis kitab dan karya sastra dalam bahasa Melayu dan Arab, juga menulis dalam bahasa Aceh. Di antara mereka itu terdapat pengarang yang berasal dari

luar Aceh. Sebut saja misalnya Syamsudin al-Silabesi, Mansur, Syarif Alwi Husein, Tun Amat, Muhammad Zain al-`Asyi, Lebai Wan, Abdul Majid Mindanao, Haji `Arassyah al-Bontain, Zainuddin Sumbawa, Seri Raja Faqih, Khatib al-Syattari, Faqih Abdul Wahab. Al-Silabesi menulis Kitab Seribu Masalah, Mansur menulis Syair Ta`rif al-Huruf, Syarif Alwi Husein menulis Nur al-Mubin (1711), Tun Amat menulis Hikayat Mekkah Madinah, Muhammad Zain al-`Asyi menulis Bidayat al-Hidayah (1756) dan Kasyf al-Kiram (1757), Lebai Wan menulis kitab tatabahasa Arab berjudul Jumlah min Tasrif al-Af`al, Abdul Majid Mindanao menulis kitab ilmu kalam Kifayat alMubtadi `ala `Aqidat al-Muhtadi, Haji `Arassyah menulis kitab Mir`at al-Qurra' (1779), Zainuddin Sumbawa menulis kitab Siraj al-Huda, Seri Raja Faqih menulis Tafsir al-Qur'an (1784), Khatib al-Syattari menulis Kasyf al-Muntazar, Faqih Abdul Wahab menulis Minjaj al-Qawi, dan lain-lain. Pada abad ke-19 di Aceh lahir pula beberapa ulama dan sastrawan terkemuka seperti Abbas al-`Asyi alias Teungku Kuta Karang, Lebai Abdullah Peusangan, Cik Pante Kulu, Do Karim, dan lain sebagainya.[116]

Palembang

Palembang tampil dalam panggung sejarah sebagai pusat kebudayaan dan kegiatan intelektual Islam di Nusantara pada pertengahan abad ke-18 M, menyusul kemunduran yang dialami kesultanan Aceh Darussalam. Kita tahu bahwa pada masa kejayaannya dulu, Palembang merupakan ibukota kerajaan Sriwijaya. Apabila Sriwijaya runtuh pada akhir abad ke-14 M akibat diserang Majapahit, kerajaan Hindu yang sedang bangkit di Jawa Timur, maka raja Srwijaya yang terakhir Paramesywara pun melarikan diri, mula-mula ke Temasik atau Singapura, dan kemudian ke Semenanjung Malaya. Pada awal abad ke-15 M dia berhasil mendirikan kerajaan baru di Malaka. Karena letaknya yang strategis di Selat Malaka, ibukota kerajaan baru itu segera berkembang menjadi pelabuhan dagang yang ramai dikunjungi para pedagang dari berbagai negeri. Paremsyawara kawin dengan putri raja Pasai dan memeluk agama Islam. Sementara kerajaan yang belum lama dia dirikan menjelma menjadi kerajaan Islam yang kuat, tanah air Paramesywara sendiri diduduki dan selanjutnya berada di bawah pengaruh Majapahit.[117]

Letak Palembang sangat strategis. Sungai Musi yang mengaliri kota itu bermuara di Selat Malaka dan telah lama menjadi pelabuhan besar dan pusat

perdagangan di pulau Sumatera. Karena itu kemunculannya kembali sebagai pusat perdagangan tidaklah mengherankan. Begitu pula sebagai pusat baru perkembangan Islam dan kegiatan intelektualnya. Pada akhir abad ke-14 M Palembang telah disebut-sebut sebagai wilayah penting penyebaran Islam di Sumatera. Selain disebabkan kedudukannya sebagai pusat perdagangan dan pelabuhan yang dilalui kapal-kapal dagang Arab, Turki, Persia, Tiongkok, India, dan lain-lain, kejayaan Malaka ikut menyinari kota ini pula.[118]

Bahwa Palembang telah mengalami proses pengislaman pada awal abad ke-15 M, dicatat antara lain dalam sumber sejarah Tiongkok. Khususnya dalam *Ying-yai Seng-lan* yang memuat catatan Ma Huan yang berkunjung ke Palembang mengikuti ekspedisi Cheng Ho pertama dan kedua (1405 – 7 dan 1415 – 7 M). Dikatakan oleh Ma Huan bahwa Palembang merupakan kota besar, luas, banyak kapal-kapal asing singgah di pelabuhannya. Ma Huan juga melihat banyaknya penduduk beragama Islam termasuk orang Arab, Tionghwa, Turki, Persia, Melayu, Jawa, dan lain-lain.[119] Di lain hal seorang pengembara dari Portugis, Tome Pires, dalam catatannya mengatakan bahwa pada akhir abad ke-15 M terjadi peralihan dari kekuasaan Hindu ke Islam, yaitu ketika Demak muncul sebagai kerajaan Islam pertama di pulau Jawa dan Palembang berada di bawah pengaruhnya. Maklum pendiri kerajaan Demak adalah Raden Patah yang dibesarkan di Palembang. Tome Pires memberitakan bahwa penduduk kota Palembang sekitar 10.000 jiwa, tetapi banyak yang meninggal ketika Palembang membantu Demak menyerang Portugis di Malaka pada tahun 1511 M. Kala itu komoditi yang terutama diperdagangkan di Palembang ialah bahan makanan, anggur, emas, besi, kapur barus, dan lain-lain.[120]

Kesultanan Palembang sebagai kerajaan Islam berdaulat didirikan pada pertengahan abad ke-17 M oleh Ki Mas Haji Kindi (1659 – 1706 M) bergelar Sultan Abdurrahman. Dia juga dikenal sebagai Sunan Cinde Walang dan memerintah cukup lama. Istananya pertama kali dibangun di Kuto Lawang. Setelah istana Koto Lawang dihancurkan VOC, dia membangun istana baru di Beringin Janggut. Akan tetapi yang dipandang pembangun sesungguhnya kesultanan Palembang ialah Sultan Mahmud Badruddin (1741 – 1757 M). Pada masa pemerintahan inilah dibangun kanal-kanal besar kota Palembang yang berperan ganda, yaitu sebagai alur pelayaran kapal dan juga sebagai saluran irigasi ke tanah-tanah pertanian.[121]

Sejak awal bangkitnya kesultanan Palembang, raja-raja yang memerintah negeri itu pada umummya mencintai agama dan ilmu-ilmu agama. Tidaklah heran jika dalam waktu yang cepat Palembang menjadi pusat kegiatan intelektual Islam yang penting di Nusantara, bersamaan waktu kemunduran yang dialami Aceh Darussalam. Tercatat banyak sekali ahli tasawuf, ulama, dan sastrawan melahirkan karya-karya penting di bidang masing-masing selama pemerintahan sultan-sultan Palembang abad ke-18 M. Drewes telah menyusun daftar panjang

Sultan Abdurrahman atau yang dikenal sebagai Sunan Cinde Walang membangun istana pertamanya di Kuto Lawang. Setelah istana Koto Lawang dihancurkan VOC, dia membangun istana baru di Beringin Janggut.
Sumber: Atlas Pelabuhan Bersejarah di Indonesia, 2013.

pengarang-pengarang kitab keagamaan dan sastra yang hidup di Palembang pada abad ke-18 M. Di antara penulis kitab keagamaan terkemuka itu ialah, sebagai berikut: (1) Syuhabuddin bin Abdullah Muhammad, lazim juga dipanggil Syihabuddin al-Palimbangi; (2) Kemas Fakhruddin al-Palimbangi; (3) Abdul Samad al-Palimbangi; (4) Muhammad Muhyiddin b. Syekh Syihabuddin; (5) Kemas Muhammad bin Ahmad; (6) Sultan Mahmud Badruddin; (7) Pangeran Panembahan Bupati; (8) Muhammad Ma`ruf b. Abdallah; (9) Ahmad bin Abdallah; (10) Kiyai Rangga Setyanandita Ahmad, dan lain-lain.[122]

Syihabuddin al-Palimbangi muncul sebagai penulis kitab pada pertengahan abad ke-18 M. Di antara karyanya ialah terjemahan kitab tasawuf terkenal *Jawharat al-tawhid* karangan Ibrahim al-Laqani (w. 1631 M). Naskah Arab buku ini disalin di Palembang pada tahunn1650 M, tak lama kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Syihabuddin. Kitab karangan asli Syihabuddin ialah *Risala* yang memperbincangkan masalah kalimat syahadat. Dalam bukunya ini dia mengecam ajaran martabat tujuh Syamsudin al-Sumatrani. Dia menyatakan bahwa tasawuf yang benar adalah seperti diajarkan Junaid al-Baghdadi, Qusyairi dan Imam al-Ghazali. Yang menarik dari kitabnya ini ialah penjelasannya tentang Tauhid. Kita tahu prinsip dasar ajaran Islam adalah Tauhid, kesaksian bahwa Tuhan itu esa dan tiada sekutu baginya. Kaum Wujudiyah memberikan istilah keesaan Tuhan sebagai keesaan Wujud-Nya. Tetapi seperti telah dikemukakan, Syihabuddin menyangkal penjelasan sufi wujudiyah tentang Wujud, terutama dalam kaitannya dengan ajaran Martabat Tujuh Syamsuddin al-Sumatrani, sufi Aceh awal abad ke-17 M.[123]

Menurut Syihabuddin al-Palimbangi, tauhid ada tiga. Yaitu tauhid hati, tauhid sifati dan tauhid *af'ali.* Tauhid hati mengingat Allah dalam hati, dengan demikian mengingat pula Dia sebagai Tuhan yang menjadikan diri kita. Caranya mengucap zikir *la ilaha illa Allah* berulang kali. Zikir harus dilakukan dengan ikhlas dan tawajjuh. Tauhid berikutnya ialah tauhid sifati. Dalam mengingat Allah yang telah menjadikan diri kita, hendaklah dilakukan dengan keyakinan mendalam, sebab hanya Allah tempat kita bersandar dan memohon pertolongan. Ketiga tauhid *af'ali,* di sini hendaklah kita kenal dan yakin bahwa Allah s.w.t telah menjadikan segala perbuatan kita serta ingat dengan mengucap *la ilaha illa Allah.* Maksudnya agar perbuatan kita terpelihara dari penyimpangan. Tauhid yang tiga perkara itu merupakan sumber kebajikan, dalam arti merupakan ruh sekalian ibadat atau peribanadatan. Tanpa dilandasi tauhid dan *haqqul yaqin*, peribadatan kita sia-sia dan hampa. Juga jika kita tidak mengenal sebenar-benarnya siapa yang kita puja dalam sembahyang kita. Ada pun permulaan ilmu suluk ialah hendaklah dia sabar dalam menanggung kewajiban syariat Muhammadiyah yang muktabarah. Karangan Syihabuddin al-Palimbangi lain yang juga penting ialah *Kitab `Aqidah al-Bayan*. Di dalam kitab kecilnya ini ialah menerangkan sifat Tuhan yang dua puluh (*sipat dua puluh)* sebagaimana diajarkan ahli-ahli kalam dari golongan Asyari dan Maturidi.[124]

Pengarang berikutnya yang penting ialah Kemas Fakhrudin al-Palimbangi. Tokoh ini muncul sekitar dua dasawarsa setelah Syihabuddin dan satu angkatan dengan sufi terkemuka Abdul Samad al-Palimbangi. Kemas Fakhrudin menulis kitab-kitabnya di Mekkah. Di antara karya-karyanya ialah terjemahan *Kitab Mukhtasar, Futuh al-Sha'm, Tuhfat al-Zaman fir Sarf Ahl al-Zaman,* dan karya aslinya *Khawass al-Qur'an.* Kitab Mukhtasar adalah terjemahan *Risala fi al-Tawhid* karangan Syekh Ruslan al-Dimsyaqi, dilengkapi dengan bahasan Zakariya al-Anshari (w. 1520 M) dan Abdul Ghani al-Nabulusi (w. 1731 M). Kitab Futuh adalah karangan Abu Ismail al-Bisri. Sedang Tuhfat al-Zaman adalah karangan Ibn Shaddad al-Himyari.

Tokoh berikutnya Abdul Samad al-Palimbangi, mungkin dapat dipandang sebagai ahli tasawuf terbesar dari Palembang di samping sebagai penulis produktif. Dia lama tinggal di Mekkah dan menulis sebagian besar kitabnya di Ta`if. Salah satu karangannya yang masyhur ialah terjemahan dalam bahasa Melayu ringkasan kitab *Ihya `Ulumuddin* (1788 M).[125] Karya-karya Abdul Samad al-Palimbangi dalam bahasa Melayu ialah (1) *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tawhid.* Dikarang di Mekkah pada tahun 1764 M, atas permintaan seorang rekannya ketika mereka bersama-sama mendengarkan ceramah Ahmad bin `Abdul Mun'im al-Damanhuri. Damanhuri adalah seorang ulama dari Mesir dan guru besar di Universitas al-Azhar yang datang ke Mekkah pada tahun 1763 M; (2) *Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin.* Saduran kitab karangan Imam al-Ghazali *Bidayat al-Hidaya,* selesai ditulis pada tahun 1778 M; (3) *Sair al-Salikin ila `Ibadat Rabb al-`Alamin.* Terjemahan kitab *Lubab Ihya `Ulumuddin,* ringkasan kitab karangan Imam al-Ghazali; (4) *Tuhfat al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Iman*

al-Mu`minin* (1774 M). Di dalam kitab ini terdapat fasal yang membicarakan perang sabil.[126] Selain iu ulama masyhur ono juga menulis beberapa kitab dalam bahasa Arab. Pertama, kitab *Nasihat al-Muslimin wa Tadhkirat al-Mu`minin fi Fada`il al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamat al-Mujahidin fi Sabil Allah.* Salah satu pasal dari kitab ini dijadikan rujukan oleh Tengku Cik Di Tiro dalam menulis *Hikayat Prang Sabi*. Kedua, Kitab *al-`Urwat al-Wuthqa wa Silsilat ali al-Ittiqa. Ketiga, *Ratib Abdul Samad al-Palimbangi.* Berkenaan dengan nyanyian atau pepujian yang dibacakan dalam Tariqat Sammaniyah. [127]

Dalam risalah-risalah tasawufnya Abdul Samad al-Palimbangi mengikuti Tariqat Khalwatiyah, sebagai Syekh Yusuf Makassari. Tetapi kemudian mengikuti Tariqat Samaniyah yang didirikan oleh Syekh Muhammad al-Samman dal Madani. Ini dijelaskan dalam bukunya *Hidayat al-Salikin,* terjemahan dari *Bidayat al-Hidayat* Imam al-Ghazali. Juga dalam bukunya *Sair al-Salikin* yang merupakan saduran dari *Lubab Ihya' Ulum al-Din* Imam al-Ghazali. Risalah tasawufnya yang lain ialah *Zahrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid,* (4) *Nasihat al-Muslimin wa Tazdkirat al-Mu'minin fi Fadha'il al-Jihad fi Sabilillah,* (6) *Al-'Urwat al-Wutqa wa Silsilat Uli al-Ittiqa,* (7) *Ratib Abd al-Samad al-Palimbani.* [128]

Pokok-pokok ajaran tasawuf Abdul Samad al-Palimbangi sebagai berikut: taubat, takut dan harap, zuhud, sabar, syukur dan ikhlas, tawakal, mahabah, ridha, makrifah, fana dan baqa.

Pokok-pokok ajaran tasawufnya dapat diringkas sebagai berikut[129]: (1) ***Taubat.*** Menurut Abdul Samad al-Palimbangi, maksiat menyebabkan manusia berdosa besar dan keji kepada Allah. Taubat penting sebab jika tidak maka akan menerima siksaan berat dari Tuhan. Taubat ada tiga tingkatan yakni taubat orang awam, taubat orang *khawash* dan tobat *khawash al-khawash.* Taubat dari maksiat yang zahir, adalah tingkatan pertama dari taubat. Misalnya berzina, membunuh, merampas, mencuri dan sebagainya. Ada pun orang *khawash* melakukan taubat dari maksiat batin seperti *ujub, riya, takabur, hasad* dan sebagainya. Sedangkan orang *khawash al khawash*, taubat dari segala yang terlintas di dalam hatinya yang lain daripada Allah, karena ibadahnya merupakan hadirnya hati kepada Allah dan sepanjang waktu selalu ingat kepada Allah dalam hati dan senantiasa *syuhud* atau *musyahadah* pula akan Allah Taala.

(2) **Takut dan Harap** Amal perbuatan yang dikerjakan atas dasar *harap* pada dasarnya derajatnya lebih tinggi dari yang dilakukan atas dasar *takut,* bahkan rasa *harap* itu sendiri lebih tinggi derajatnya daripada rasa taku. Dalam kaitannya dengan harap dia mengutip Hadis, "*Jangan mati seseorang melainkan dia berbaik sangka pada Allah Taala*" yakni membanyakkan *harap* akan keridhaan Allah. Demikian berharap kepada Allah merupakan maqam yang lebih tinggi dari maqam *takut*, karena maqam ini mendengakan kepada *cinta* atau *mahabbah.* Harap juga dianggap lahir dari ilmu. Karena itu ia dapat diperkuat dengan "memikirkan nikmat yang diberikan oleh Allah Taala" yang tidak terbilang banyaknya. Namun keduanya melahirkan buah yang sama, yakni ketaatan mengerjakan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya. Orang yang sudah mencapai tingkat *makrifah,* yakni orang *arif,* mencapai *maqam cinta (mahabbah),*yang merupakan tingkatan para aulia yang menurut Al-Qur'an

"*Tiada lagi bagi mereka rasa takut dan mereka pun tiada bersedih*". Tetapi untuk mencapai *maqam cinta* kepada Allah itu masih ada beberapa *maqam* lagi yang harus dilalui;diantaranya adalah *maqam zuhud.*

(3) **Zuhud.** Ciri orang yang zuhud ada tiga perkara. Pertama, tidak gembira dengan adanya sesuatu dan tidak sedih dengan hilangnya sesuatu. Kedua, orang yang memuji dan orang yang mencelanya dianggapnya sama saja. Ketiga, ia merasa akrab dengan Tuhan dan merasa lezat dalam mentaati-Nya. Semua ini mungkin bisa dipertahankan oleh seorang zahid yang di dalam hatinya tidak ada lagi sesuatu selain Allah, walaupun ia memiliki kekayaan dan kebesaran. Karena itu, *maqam zuhud* ini, nampaknya adalah pendahuluan dari *maqam syukur* yang mencerminkan kejiwaan seorang muslim yang selalu memandang Tuhan dalam semua nikmat yang dilimpahkan kepadanya. Tetapi, sebelum mencapai *maqam* tersebut masih ada satu *maqam* lagi yang harus dilewati, yaitu *maqam sabar.*

(4) **Sabar.** Sabar adalah menahan diri dalam memikul suatu penderitaan, baik dalam kedatangan sesuatu yang tidak diingini maupun dalam hal kepergian sesuatu yang disenangi. Sabar terbagi dalam tiga tingkatan. Pertama, *sabar* "orang awam" yang disebutnya *tashabbur* (bersabar), yaitu "menanggung kesusahan dan menahan kesakitan" dalam menerima hukum Allah. Kedua, sabar "orang yang menjalani tarikat," yaitu "jadi biasa ia dengan bersifat dengan sabar telah mudah atasnya segala yang susah yang datang akan dia itu". Ketiga, *sabar* orang *arif* yang telah mengenal Allah, yang disebutnya *ishthibar,* yaitu "bersedap-sedap dengan kena bala dan suka ia dengan *ikhtiyar* (pilihan) Tuhannya. Sebagaimana *maqam* yang sebelumnya, tingkat yang tertinggi bagi *maqam sabar* inipun, nampaknya hanya dicapai oleh orang yang sampai kepada tingkat *makrifah;* adapun *maqam* bagi orang-orang *salih* yang belum mencapai *makrifah* adalah *sabar* tingkat pertama dan tingkat kedua.

(5) **Syukur** dan (6) **Ikhlas**. Dalam maqam syukur seseorang membelakangi dunia dan menumpukan seluruh pekerjaannya dan perbuatannya sebagai pengabdian baik kepada Allah s.w.t. maupun kepada masyarakat. Berikutnya adalah maqam *ikhlas.* Maqam ini harus dilalui oleh seorang *salik* dalam perjalanannya kepada Allah. *Maqam ikhlas* adalah *maqam* yang paling dekat kepada makrifat.

(7) **Tawakkal.** Syekh Abdul Samad menganggap *tawakal* itu suatu *maqam* yang terdiri dari *ilmu, hal* dan *amal.* Ilmu yang dipandang sebagai sumber dari *tawakal* itu ialah inti tauhid tingkat ketiga, yakni tauhid orang *muqarrabin* yang memandang bahwa segala sesuatu dalam alam ini terbit dari Yang Maha Satu. Inti *tauhid* tersebut, bukan suatu konsep ketuhanan yang dicapai dan mungkin dijelaskan dengan daya bahasa akal, karena pandangan tersebut dikatakan hanya dicapai dengan pancaran *Nur Al-Haq* dalam hati orang-orang tertentu.

(8) **Mahabbah**/Cinta. Cinta merupakan *maqam* tertinggi itu bila didasarkan kesadaran mendalam dan dijalankan mengikuti syariat. Orang yang mencapai *maqam* ini selalu berzikir, munajat, mengerjakan shalat tahajjud, membaca Al-Qur'an, dengan rasa cinta kepada Tuhan. Hawa nafsunya dikalahkan oleh semua itu, sehingga ia merasakan lezatnya ajaran syariat, cinta kasih kepada semua yang dikasihi Allah dan benci kepada semua yang dibenci oleh-Nya.

(9) **Ridha.** Yang dimaksudkan dengan *ridha* ialah terhadap semua yang diridhai Allah, sebagai buah dari cinta yang hakiki kepada-Nya. Segala kehendak dan keinginan yang mencerminkan tuntutan hawa nafsu telah terhapus dalam kehendak Tuhan. Ridha yang lahir dari cinta kepada Allah merupakan pintu besar tempat seseorang memasuki makrifat. Ia adalah maqam orang yang dekat atau karib kepada Allah.

(10) **Makrifah.** *Makrifah* adalah tujuan akhir yang ingin dicapai seorang salik di dunia ini. Ia adalah sorga, dan barang siapa dapat memasukin niscaya ia tiada ingat akan sorga yang di akhirat. Semua maqam yang telah disebutkan itu dapat dikakatan sebagai jalan yang membawa seseorang kepada Allah.

(11) **Fana dan Baqa.** Yakni orang yang sudah mencapai tingkat *nafs almuthma'innah*, fana segala sifatnya dan *syuhud* ia akan sifat Allah Taala; dan orang yang sudah sampai ke tingkat *nafs-ar-radiyah*" fana dirinya (dan) segala sifat basyariah (nya) di dalam *syuhud* akan Ahadiyah Allah Taala. Bagi orang yang telah berada pada tingkat *nafs al-mulhamah* ia memandang segala yang terjadi di alam semesta ini sebagai perbuatan Allah, sehingga dalam pandangannya telah fana semua perbuatan yang lain.

Dengan demikian, *fana* dan *baqa* itu tercapai dalam waktu yang sama, karena hal itu adalah dua aspek dari keadaan atau pengalaman yang sama. Orang yang telah *fana* dari perbuatan makhluk *baqa* dengan perbuatan Tuhan; dan yang telah *fana* dari wujud dan yang lain *baqa* dengan Tuhan. *Makrifah* dalam arti memandang esensi Tuhan yang mutlak secara langsung, nampaknya hanya tercapai dalam keadaan *fana* tingkat yang terakhir ini, ketika wujud diri orang *arif* itulah puncak *makrifah* tertinggi, yang dicapai oleh Rasulullah SAW. Pada puncak perjalanan *mikraj*-nya. Selain itu, dua istilah di atas juga digunakan dalam arti dua keadaan yang dialami oleh seorang *salik* dalam waktu yang beriringan. *Baqa* merupakan keadaan yang mengiringi *fana;* orang yang dalam keadaan *fana* segala perbuatan-nya diatur dan dikuasai oleh Allah, karena ia dalam keadaan tidak mampu membedakan antara sesuatu barang dengan yang lain; tetapi orang yang dalam keadaan *baqa* sesudah *fana* segala perbuatannya sesuai dengan garis keridhaan Allah, karena segala perbuatannya tidak lagi untuk kepentingan dirinya sendiri.[130]

Ulama dan sufi lain sesudah Syekh Abdul Samad al-Palimbangi ialah Muhammad Muhyidin bin Syekh Syihabuddin, putra Syihabuddin al-Palimbangi.

Ulama dan sufi lain sesudah Syekh Abdul Samad al-Palimbangi ialah Muhammad Muhyidin bin Syekh Syihabuddin, putra Syihabuddin al-Palimbangi. Dia bergabung dengan Tariqat Sammaniyah dan tak lama kemudian setelah gurunya wafat dia menerjemahkan kitab riwayat hidup Syekh Samman ke dalam bahasa Melayu. Kitab ini kemudian dikenal sebagai *Hikayat Syekh Muhammad Samman*. Sezaman dengannya ulama terkemuka lain yang menulis kitab tentang Tariqat Sammaniyah ialah Kemas Muhammad b. Ahmad. Kitab karangannya ialah *Nafahat al-Rahman fi Manaqib Ustadhina al-A`zam al-Samman* dan *Bahr al-`Aja`ib.* Sedangkan saduran dalam bahasa Melayu ditulis oleh Sultan Mahmud Badruddin. Sultan yang naik tahta pada tahun 1803 M adalah seorang sastrawan dan seorang pejoang. Pada zamannya Palembang harus berperang dengan Belanda yang berakibat dibuangnya Sultan Mahmud Badruddin ke Ternate pada tahun 1821 M. Sejak dikuasai sepenuhnya oleh Belanda, Palembang mengalami kemunduran sebagai pusat kebudayaan dan kegiatan intelektual Islam.[131]

Selain mengarang riwayat hidup Syekh Samman, Sultan Mahmud Badruddin juga menulis hikayat dalam bentuk syair. Di antara karangannya ialah *Syair Sinyor Kosta, Hikayat Mertalaya, Syair Nuri* dan *Pantun.* Setelah itu masih tercatat pengarang lain seperti Syekh Daud Sunur, Pangeran Panembahan Bupati, Muhammad Ma'ruf bin Abdullah (khatib Palembang), Ahmad bin Abdullah, Kiyai Rangga Setyanandita Ahmad, Pangeran Tumenggung Kerta Manggala, dan Demang Muhidin. Berdasar kenyataan bahwa yang ditulis di Palembang, baik di lingkungan istana maupun di pusat-pusat pendidikan atau kegiatan tariqat, bukan hanya kitab-kitab berkenaan ilmu-ilmu Islam seperti fiqih, syariah, usuluddin, kalam, tafsir, hadis, risalah tsawauf, nahwu, dan lain-lain, akan tetapi juga hikayat dan syair memerlihatkan bahwa pada abad ke-18 M hingga awal abad ke-19 M Palembang merupakan pusat kebudayaan Melayu dalam arti sesungguhnya.[132] Di antara syair dan hikayat yang ditulis oleh pengarang-pengarang Palembang abad ke-18 dan 19 M ialah *Syair Mekkah dan Madinah,* serta *Syair Sunur.* Dua syair ini merupakan syair tasawuf karangan Syekh Daud Sunur. Di antara hikayat dan syair hikayat lain terkenal ialah (1) *Hikayat Martalaya* karangan Sultan Mahmud Badruddin; (2) *Hikayat Raja Budak,* juga karangan sultan; (3) *Syair Air Mawar* karangan Pangeran Panembahan Bupati. Karangan Sultan Mahmud Badurddin yang lain ialah *Syair Perang Menteng.*[133]

Sultan Mahmud Badruddin (1766 – 1852 M) memegang tampuk pemerintahan antara tahun 1804 – 1821 M. Woelders (dalam Iskandar 1995:598) menggambarkannya sebagai seorang yang cerdik, berpendidikan, organisator dan diplomat ulung, serta ahli strategi. Tetapi menurut Woelders yang penting dari tokoh ini ialah kegemarannya akan sastra dan dunia karang mengarang. Di antara karangannya yang masyhur ialah *Syair Burung Nuri.* Sebagai karya sastra, SBN bercorak perumpamaan (alegoris) dan mendapat perhatian dari banyak sarjana sastra Melayu. Tokoh burung Nuri yang digambarkan dalam syair ini sebenarnya adalah istri seorang bangsawan yang berusaha mempertahankan

Komplek Makam Kawah Tengkurep adalah sebuah komplek makam raja-raja Palembang, peninggalan keluarga Sultan Mahmud Badaruddin yang terletak di Kelurahan 3 Ilir, kecamatan Ilir Timur II Palembang.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya

kesetiaannya kepada suaminya kendati batinnya menderita. Dalam dirinya bertentangan dua keinginan yaitu, antara sikap ingin tetap menjaga martabat dan kehormatan diri serta menurutkan kata hatinya yang terpikat kepada lelaki lain.[134]

Kitab penting lain yang lahir di Palembang ialah *Undang-undang Palembang.* Naskah kitab ini tidak banyak yang ditemukakan. Dua di antaranya disimpan di Perpustakaan Universitas Leiden Belanda (Cod. Or. 6137 dan Cod. Or. 7335), sedangkan dua naskah lagi merupakan koleksi KITLV (Or. 91dan Or. 92). Undang-undang ini ditulis dalam bahasa Melayu, merupakan usaha memasukkan hukum Islam ke dalamnya.

Banjarmasin

Banjarmasin merupakan pusat penyebaran dan kegiatan intelektual Islam tertua di Kalimantan, disusul oleh Pontianak di Kalimantan Barat dan Kutai di Kalimantan Timur. Sejarahnya sebagai pusat penyebaran agama Islam bermula pada akhir abad ke-16 M dengan munculnya Kesultanan Banjar, yang diikuti oleh kedatangan banyak ulama dari kepulauan Melayu terutama pada akhir abad ke-17 M. Kemunculannya di panggung sejarah Islam bersamaan waktu dengan munculnya kerajaan Islam lain seperti Demak dan Mataram, Banten dan Cirebon serta Madura di pulau Jawa. Juga dengan Palembang dan Johor Riau di Tanah Melayu.

Sebagai sebuah kerajaan, kesultanan Banjar merupakan kelanjutan dari kerajaan bercorak Hindu yang telah ada sebelumnya yaitu Daha. Pada waktu masih merupakan kerajaan Daha pusat pemerintahannya berada di Negara Dipa. Negara ini telah menjalin hubungan politik dengan Majapahit karena pada masa itu banyak kerajaan lokal di Kalimantan berada di bawah pengaruh Majapahit.[135] Dalam *Hikayat Banjar* dipaparkan bahwa pada akhir abad ke-15 M terjadi perpecahan di dalam kerajaan Daha, yaitu antara Pangeran Tumenggung (1588 – 1598 M) dan Raden Samudra. Raden Tumenggung adalah pengganti Pangeran Sukarana yang memerintah antara tahun 1555 s.d. 1585 M. Sedangkan Raden Samudera adalah cucu Pangeran Sukarana yang merasa berhak atas tahta yang ditinggalkan kakeknya. Ketika sengketa berkembang menjadi peperangan Raden Samudera meminta bantuan kesultanan Demak. Setelah memperoleh kemenangan atas lawannya Raden Samudera memeluk agama Islam dan mengambil gelar sebagai Sultan Suriansyah. Peristiwa itu terjadi sekitar tahun 1550.[136]

Sultan Suriansyah mangkat pada tahun 1545 M. Kemudian secara berturut sebagai pemegang tampuk pemerintahan adalah Sultan Rahmatullah (1545 – 1570 M), Sultan Hidayatullah (1570 – 1595 M) dan Sultan Musta`in Billah (1595 – 1620 M). Pada masa pemerintahan Sultan Rahmatullah hukum Islam mulai diterapkan secara ketat. Sedangkan pada masa pemerintahan Sultan Hidayatullah, sebagai konsekwensi penerapan hukum Islam di seluruh wilayah kesultanan Banjar, struktur pemerintahan disempurnakan dan dibentuk pula jabatan-jabatan baru. Jabatan baru tersebut antara lain *Mangkubumi, Menteri Pengiwa Penganan, Menteri Jaksa, Tuan Khalifah, Khatib,* dan lain-lain.[137] Jabatan Mangkuumi adalah jabatan tertinmggi sesudah raja, sama dengan wazier atau perdana menteri.

Setelah Sultan Musta`in Billah wafat, berturut-turut penggantinya adalah Sultan Inayatullah (1620 – 1637), Sultan Sa`idullah (1637 – 1643) dan Sultan Tahlilullah (1660 – 1663 M). Setelah lama tahta kosong, muncul sultan yang

Masjid Sultan Suriansyah merupakan masjid tertua di Kalimantan Selatan. Masjid ini memiliki arsitektur tradisional Banjar dengan konstruksi panggung dan beratap tumpang.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya

memegang tampuk kekuasaan cukup lama Sultan Tahmidullah (1700 – 1734 M). Setelah sultan ini mangkat, diganti oleh Sultan Tamjidullah (1734 – 1749 M), dan seterusnya memerintah Sultan Tahmidullah (1761 – 1789 M), Sultan Suilaiman al-Mu`taminullah (1801 – 1825 M) dan Sultan Adam al-Watsiq (1825 – 1857 M).[138]

Banjarmasin tampil sebagai pusat kebudayaan dan kegiatan intelektual Islam di Alam Melayu Nusantara terutama pada masa pemerintahan Sultan Tamjidullah (1734 – 1749 M), sebab pada masa inilah hidup seorang ulama besar yang sangat berpengaruh di Nusantara yaitu Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Pada masa itu pula terjadi perindahan besar-besaran orang Melayu ke Banjarmasin. Sebagian dari mereka datang untuk mempelajari agama di bawah bimbingan seorang ulama yang kesohor yaitu Muhammad Arsyad al-Banjari. Dia lahir di kampung Lok Gebang dekat Martapura pada tahun 1122 H/1710 M yaitu pada masa pemerintahan Sultan Tahmidullah (1700 – 1734 M). Pada usia 7 tahun dia dipelihara di istana atas permintaan sultan dan pada masa pemerintahan Sultan Tamjidillah (1734 – 1739 M) dia dikirim ke Mekkah untuk belajar. Ketika pulang pada tahun 1772, tampuk pemerintahan berada di tangan Pangeran Nata Dilaga bin Tamjidillah. Pada masa pemerintahannya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menulis karya-karyanya yang masyhur.[139] Di antaranya *Ilmu Falak, Qaulu al-Mukhtasar, Kitab al-Nikah* dan Quran. Di dalam Kitab al-Nikah dijelaskan masalah pengertian wali dan cara-cara yang harus dilakukan pada waktu pelaksanaan akad nikah. Di dalam kitab ini dipaparkan juga soal wali perempuan, saksi nikah, ijab kabul dan talak.[140]

Tetapi kitab karangannya yang masyhur dan berpengaruh di Nusantara ialah *Sabilal Muhtadin.* Kitab ini merupakan kitab fiqih pertama dalam bahasa Melayu yang lengkap dan disusun atas permintaan Sultan Tahmidullah II, dan selesai dikarang pada hari Ahad 27 Rabi'ul Akhir 1195 H atau 1781 M. Kitab yang dijadikan dasar dan sumber penulisan ialah *Sirat al-Mustaqim,* karangan Nuruddin al-Raniri ulama Aceh abad ke-17 M.[141] Isi kitab ialah fiqih (jurisprudensi) madzab Syafii. Ada pun garis besar pembahasannya ialah ialah : (1) Thaharah atau bersuci; (2) Shalat; (3) Mengurus jenazah, termasuk memandikan dan aturan mengubur; (4) Zakat, termasuk ketentuan zakat binatang, tumbuh-tumbuhan, emas, perak, perdagangan, hasil tambang dan zakat fitrah. Dijelaskan pula orang-orang yang berhak menerima zakat; (5) Masalah puasa, mencakup bahasan tentang rukun dan syaratnya, pekerjaan-pekerjan sunat waktu ber, fidiyah dan kifarat puasa dan lain sebagainya; (6) Masalah haji dan umrah; (7) Masalah udhhiyah atau berkurban dan `aqiqah; (8) Masalah perburuan dan penyembelihan hewan; (9) Masalah makanan halal dan haram (Asywadie Syukur 1985). Pengaruh kitab ini sangat kuat di Nusantara, bukan hanya di Kalimantan Selatan. Menurut riwayat kitab ini dibawa ke Mekkah oleh putra Syekh Arsyad yaitu Syekh Syahabuddin dan ditunjukkan kepada Syekh Ahmad bin Muhammad Zein al-Fathani. Berkat usaha Syekh al-Fathani inilah buku ini dicetak di Mekkah pada tahun 1300 H.[142]

Pada masa hidup Syekh Arsyad al-Banjari ini pulalah Sultan Tahmidullah II membentuk Mahkamah Syariat. Lembaga ini dipimpin oleh seorang mufti dan qadhi. Mufti bertugas memberi nasehat kepada sultan mengenai berbagai perkara berkenaan dengan soal pelaksanaan ajaran agama. Dalam memenuhi tugasnya seorang mufti didampingi seorang qadi yang tugasnya mengurus dan menyelesaikan segala urusan berkenaan dengan hukum Islam.[143]

Bahwa Banjarmasin merupakan pusat penting kegiatan intelektual Islam sesudah Aceh dan Palembang, dapat dilihat khazanah sastra dan kitab-kitab keagamaan yang ditulis di Banjarmasin. Di antara karya bercorak sejarah (*historiografi)* Islam terkenal yaitu *Hikayat Banjar dan Kota Waringin* ditulis di daerah ini. Bukan hanya asal-usul munculnya kerajaan Islam di Kalimantan Selatan yang diceritakan dalam kitab ini, melainkan juga peranan orang-orang Jawa dan Madura dalam membangun Kota Waringin di Kalimantan Selatan, serta hubungan perkembangan Islam di Jawa Timur dengan penaklukan Samudra Pasai oleh tentara Majapahit pada pertengahan abad ke-14 M. Pada tahun 1960 Johannes Jacobus Ras meneliti hikayat untuk bahan disertasinya. Berdasarkan banyaknya naskah dari hikayat ini yang ditemui dapat diambil kesimpulan bahwa hikayat ini sangat popular dan memiliki kedudukan penting sebagai sumber sejarah Nusantara pada zaman Islam.

Banjarmasin merupakan pusat penting kegiatan intelektual Islam sesudah Aceh dan Palembang, dapat dilihat khazanah sastra dan kitab-kitab keagamaan yang ditulis di Banjarmasin.

Di Museum Lambung Mangkurat ditemukan banyak sekali naskah-naskah Islam, baik naskah berisi kitab keagamaan seperti fiqih, syariat, usuluddin, kalam, tasawuf, dan tafsir, maupun naskah berisi hikayat, syair, dan kisah-kisah yang dahulunya sampai ke Alam Melayu melalui kesusastraan Persia dan

Arab. Versi dari hikayat dan syair hikayat yang ditulis di Banjarmasin antara lain ialah *Tutur Candi, Syair Guntur, Syair Teja Dewa, Syair Bulan Seiiring, Syair Siti Zubaedah Perang dengan Cina, Syair Berma Syahdan, Hikayat Fakir Madi,* dan lain sebagainya. Bahkan dari hasil penelitian mutakhir ditemukan beberapa syair yang ditulis di Aceh pada abad ke-16 dan 17 M masih sering dibacakan di majelis-majelis zikir seperti *Syair Perahu, Hikayat Sultan Ibrahim Adham* dan lain sebagainya (Mujizah dalam Edi Sedyawati dkk 2004). Kitab penting lain dari Banjarmasin ialah *Undang-undang Sultan Adam* (Leiden Cod. Or. 6664) yang ditulis pada 14 Muharam 1251 atau 13 Mei 1835. Bersamaan dengan itu dijumpai pula naskah *Sejarah Melayu* dan *Silsilah Pangeran Antasari.* Dalam kelompok ini terdapat naskah *Asal Bermula Islam di Negeri Banjarmasin* (Leiden Cod. Or 150). Yang menarik terdapat naskah berisi *Ilmu Pertanian Memakai Bintang Tujuh.*[144]

Memang tak banyak nama pengarang Banjarmasin dijumpai. Tampaknya yang paling bersinar adalah Syekh Arsyad al-Banjari. Ulama besar ini adalah sahabat karib Syekh Abdul Samad al-Palimbangi. Lahir di kampung Lok Gebang dekat Martapura pada tahun 1122 H/1710 M yaitu pada masa pemerintahan Sultan Tahmidullah (1700 – 1734 M). Pada usia 7 tahun dia dipelihara di istana atas permintaan sultan dan pada masa pemerintahan Sultan Tamjidillah (1734 – 1739 M) dia dikirim ke Mekkah untuk belajar. Ketika pulang pada tahun 1772, tampuk pemerintahan berada di tangan Pangeran Nata Dilaga bin Tamjidillah. Pada masa itulah Muhammad Arsyad menulis karyanya (Daudi 2003, dalam Edi Sedyawati 2004:160). Karya Syekh Arsyad di antaranya *Ilmu Falak, Qaulu al-Mukhtasar, Kitab al-Nikah* dan Quran. Di dalam Kitab al-Nikah dijelaskan masalah pengertian wali dan cara-cara yang harus dilakukan pada waktu pelaksanaan akad nikah. Di dalam kitab ini dipaparkan juga soal wali perempuan, saksi nikah, ijab kabul dan talak. Mengenai *Sabilal Muhtadin* diakui oleh penulisnya bahwa kitab ini ditulis berdasarkan kitab Nuruddin al-Raniri *Sirat al-Mustakim.*[145]

Salah satu kitab penting yang ditulis di Banjarmasin ialah *Undang-undang Sultan Adam.*

Salah satu kitab penting yang ditulis di Banjarmasin ialah *Undang-undang Sultan Adam.* Penyusunan kitab ini dipimpin oleh Sultan Adam sendiri, sedangkan tim ahlinya termasuk mufti H Jamaluddin yang tidak lain adalah putra Syekh Arsyad sendiri. Tujuan penulisan undang-undang inialah: Pertama, memantapkan kedudukan mazhab Syafii sebagai panutan resmi orang Islam di lingkungan kesultanan Banjar. Kedua, membendung perpecahan di kalangan umat. Ketiga, membantu hakim dalam menetapkan kepastian hokum. Keempat, Memberikan kepastian hokum atas hak milik baik yang berupa tanah dan lain sebagainya. Sedangkan materinya meliputi bidang-bidang seperti: (1) Masalah agama dan peribadatan; (2) Masalah hukum dan pemerintahan; (3) Masalah hukum perkawinan); (4) Hukum acara dan peradilan, termasuk mengenai tugas mufti, qadi, hakim dan lain-lain; (5) Masalah hukum tanah, termasuk sewa dan pengolahan tanah; (6) Peraturan dalam peradilan.[146]

Sultan Adam memerintah selama 32 tahun dan berhasil membawa rakyatnya hidup makmur dan sejahtera. Selama masa pemerintahannya dia berhasil mmpertahankan kedaulatan neger Banjar dari upaya kolonialisme Belanda dan Inggeris untuk merenggut kekuasaannya. Sepeninggalnya kelak Banjarmasin harus menelan kekalahan telak dalam perangnya melawan kolonial Belanda.

Riau Lingga dan Penyengat

Riau dapat dikatakan merupakan pusat terakhir kegiatan intelektual dan kebudayaan Islam klasik di Kepulauan Melayu. Di sinilah kejayaan budaya dan sastra Melayu klasik mengalami masa akhir perkembangannya. Sampai awal abad ke-19 M wilayah kepulauan Riau merupakan bagian dari kesultanan Johor-Riau. Tetapi dengan ditandatanganinya Traktat London 1824 oleh pemerintah kolonial Inggris dan Belanda, kesultanan tersebut lantas terbagi dua menjadi kesultanan Johor dan kesultanan Riau Lingga. Johor berada di bawah pengawasan Inggeris, sedangkan Riau di seberangnya di bawah pengawasan pemerintah Hindia Belanda. Tetapi sejarah Riau sendiri dapat ditarik ke belakang, ketika pada abad ke-16 M di wilayah yang sekarang disebut propinsi Riau berdiri tiga kerajaan Islam yaitu Siak, Indragiri dan Kampar..[147]

Penduduk wilayah ini diislamkan oleh Samudra Pasai dan Malaka pada abad ke-15 M. Dalam *Suma Oriental* Tome Pires mencatat bahwa Kesultanan Kampar, Indragiri dan Siak senantiasa melakukan perdagangan dengan Malaka, bahkan memberikan upeti kepada Sultan Malaka. Pada masa pemerintahan Sultan Mansur Syah (w. 1477 M), ketiga kerajaan tersebut dikuasai Malaka. Sedangkan pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah (w. 1488 M) banyak pulau di Selat Malaka termasuk Riau Lingga berada di bawah kekuasaan Malaka.[148]

Pada tahun 1511 M Malaka direbut oleh Portugis dan pada tahun 1641 kota tersebut direbut pula oleh VOC dari tangan Portugis. Tiga kerajaan Riau yang awal ini segera pula berada di bawah genggaman VOC. Pada tahun 1723 M setelah ditemukannya tambang emas di Siak, Raja Kecil—penguasa di wilayah itu— berusaha mendirikan kerajaan baru di Buantan, dekat Sabak Auh yang kemudian disebut kesultanan Siak. Segera sesudah itu Siak menyerang benteng VOC. Kesultanan ini mencapai kejayaan pada masa pemerintahan Sayyid Ali (1791 – 1806). Setelah itu mengalami kemunduran. Ada pun kesultanan

Kampar, pada awal abad ke-18 tunduk kepada Siak dan pada tahun 1879 M berada di bawah kekuasaan Hindia Belanda.[149]

Sedangkan Indragiri, setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis, kerajaan tersebut berhubungan dengan Portugis. Begitu Malaka direbut VOC, segera pula VOC membuka kantor dagang di Indragiri pada tahun 1664 M. Pada tahun 1765 M Sultan Hasan Salahuddin memindahkan ibukota Indragiri dari Rengat ke Japuan. Namun penggantinya Sultan Ibrahim (1784 – 1851 M) memindahkan kembali ke Rengat. Sultan Ibrahim inilah yang ikut berperang di pihak Raja Haji dari kesultanan Johor-Riau, ketika Raja Haji menyerang Malaka dan merebutnya dari VOC pada tahun 1784 M. Pada tahun 1838 M kekuasaan politik kerajaan ini dihapusklan dan diambil alih oleh pemerintah Hindia Belanda.[150]

Menurut penulis buku *Sejarah Riau* kata Riau berasal dari bahasa Portugis *rio* yang artinya sungai. Orang Belanda menulis kata tersebut *riouw.* Tetapi orang Melayu di daerah tersebut menghubungkannya dengan kata *riuh* atau ramai. Penamaan ini tepat, karena sejak lama wilayah Riau kepulauan dan daratan yang termasuk ke dalam wilayahnya sangat ramai dengan kegiatan perdagangan, politik dan penyebaran agama Islam. Terutama sejak didirikannya Bandar Rioh oleh Sultan Ibrahim Syah (1671 – 1682 M).[151]

Sebagaimana telah dikemukakan, sampai tahun 1824 M kerajaan Melayu Riau meliputi Johor, Singapura dan propinsi Ruai sekarang ini. Pada masa itu yang memerintah ialah Tengku Abdul Rahman (1812 – 1832 M). Sultan Johor-Riau terakhir ini menggantikan ayahnya Sultan Mahmud Syah III. Setelah Tengku Abdul Rahman wafat, penggantinya mengambil gelar Sultan Mahmud IV. Tetapi pada tahun 1857 M Belanda menurunkan sang saraja dari tahtanya.

Munculnya Riau Lingga sebagai pusat kegiatan intelektual dan kebudayaan Islam terjadi setelah pusat pemerintahan dipindahkan ke Pulau Penyengat.

Di lain hal pula sejak abad ke-17 M kerajaan-kerajaan yang ada di wilayah Riau telah memainkan peranan penting sebagai pusat kebudayaan dan kegiatan intelektual Islam, sebagaimana tampak pada karya-karya sastra dan kitab keagamaan yang dihasilkan di wilayah ini. Tetapi baru pada abad ke-19 M kepulauan Riau dapat mengambil alih peran Palembang sebagai pusat kebudayaan dan intelektual Islam di Dunia Melayu. Munculnya Riau Lingga sebagai pusat kegiatan intelektual dan kebudayaan Islam terjadi setelah pusat pemerintahan dipindahkan ke Pulau Penyengat. Di lanjutkan dengan didirikannya percetakan Matba`ah al-Ahmadiyah. Berkat adanya percetakan inilah dapat dicetak banyak kitab keagamaan, keilmuan dan sastra yang berkaitan dengan Islam. Pusat kegiatan itu sendiri berada di pulau Penyengat, sebuah pulau kecil yang teduh dan strategis. Tetapi bagaimana pun juga kemunculan Riau dalam sejarah Islam di Nusantara tidak terlepas dari munculnya dua tokoh sentral Engku Haji Ahmad dan putranya Raja Ali Haji. Mereka adalah bangsawan Melayu keturunan Bugis.[152] Pada masa inilah kegiatan penulisan kitab keagamaan dan sastra tumbuh subur di lingkungan kesultanan Riau Lingga. Selain nama Raja Ali Haji sendiri, terdapat sejumlah besar nama penulis seperti Raja Hasan, Raja

Ahmad, Encik Kamariah, Raja Khalid bin Raja Hasan, Abu Muhammad Adnan, Raja Ali Kelana, Raja Haji Ahmad Tabib, Raja Muhammad Tahir, Salamah Binti Ambar, Haji Ibrahim Datuk Syahbandar dan lain-lain[153].

Di antara-karya berkenaan dengan ilmu-ilmu Islam dan sejarah Islam dapat dicatat seperti berikut: *Syair Hukum Nikah, Syair Hukum Faraid, Syair Siti Sianah,* dan *Syair Gemala Mestika Alam* (Raja Ali Haji); *Syair Burung, Syair Hari Kiamat,* dan *Syair Sifat Dua Puluh* (Raja Hasan), dan *Risalah al-Fawa'id al-Waflat fi Syarh Ma`ana al-Tahiyat.* Adapun karya bercorak sejarah atau kesejarahan dapat dicatat di sini ialah *Syair Perang Johor* dan *Syair Engku Putri* (Raja Ahmad), *Tuhfat al-Nafis* (Raja Haji Ahmad dan Raja Ali Haji), *Salasilah Melayu dan Bugis* (Raja Ali Haji), *Syair Sultan Mahmud di Lingga* (Encik Kamariah), *Syair Perjalanan Sultan Lingga dan Yang Dipertuan Muda Riau ke Singapura* (Raja Khalid ibn Raja Hasan), dan masih banyak lagi.[154]
Ada pun kitab adab pemerintahan yang dilahirkan ndi Riau Lingga yang terpenting ialah *Tamarat al-Muhimmah Diyafah li al-`Umara wa al-Kubara li Ahli al-Mahkamah* dan *Mukaddimah fi Intizam wasaif al-Mulk* karangan Raja Ali Haji. Selain karya-karya yang telah disebutkan tentu masih banyak lagi karya baik berupa hikayat kepahlawanan, sejarah, roman dan lain-lain.[155]

Makam Yang Dipertuan Muda Riau VI Raja Ja'far dan makam Yang Dipertuan Muda Riau VIII Raja Ali Marhum Kantor
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya

Suburnya penulisan kitab keagamaan dan sastra di Riau Lingga tidak terlepas dari bangsawan dan ulama keturunan Bugis, khususnya Raja Ahmad. Dia adalah anak lelaki pahlawan Bugis terkenal abad ke-18 M Raja Haji dan saudara lelaki Raja Ja'afar, Yang Dipertuan Muda kesultanan Riau Lingga yang memerintah tahun 1805 – 1831 M. Raja Ahmad lahir pada tahun 1773 dan melihat perobahan-perobahan yang terjadi di lingkungan istana Melayu sejak tahun 1784. Sebagai pejabat istana dia juga terlibat dalam beberapa peristiwa penting yang menentukan jalannya sejarah kerajaan Riau Lingga pada abad berikutnya. Riwayat hidupnya menarik dan kepakarannya dalam bidang ilmu keagamaan, sejarah, dan sastra mumpuni pada zamannya. Dia adalah pangeran pertama dari Riau yang naik haji. Pada

tahun 1823 ia memimpin misi dagang dan penelitian ke Batavia serta bertemu Gubernur Jendral Hindia Belanda. Minatnya pada sejarah dituangkan dalam karyanya *Syair Perang Johor*. Di dalam karyanya itu dia menguraikan perang yang terjadi antara Johor dan Aceh Darussalam pada abad ke-17 M. Dapat dikatakan dialah yang memelopori lahirnya kisah kepahlawanan Bugis di kepulauan Melayu[156]

Adapun putranya Raja Ali Haji lahir pada tahun 1808 di Pulau Penyengat dan wafat pada tahun 1873 M. Sejak masa bocah, Raja Ali Haji kerap mengikuti perjalanan ayahnya ke berbagai daerah. Baik untuk berdagang dan tugas yang lain. Salah satu perjalananya yang penting ialah ketika dibawa oleh ayahnya ke Batavia, menemui Gubernur Jendral Baron van der Capellen. Pada tahun 1827 dia mengikuti ayahnya pula menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Karena pengalamannya itu Raja Ali Haji tumbuh menjadi anak muda yang berwawasan luas. Dalam usia masih muda dia pun dikenal seorang ulama dan cendekiawan. Pada usia 20 tahun dia sudah diberi tugas kenegaraan yang penting. Pada waktu usianya 32 tahun, bersama sepupunya Raja Ali bin Ja`far dipercaya memerintah wilayah Lingga mewakili Sultan Mahmud Muzaffar Syah yang saat itu masih sangat muda. Ketika saudara sepupunya diangkat menjadi Yamtuan Muda, Raja Ali Haji diangkat menjadi penasehat keagamaan kerajaan. Karangan-karangannya berkenaan dengan masalah keagamaan, politik, hukum, dan sastra. Karyanya ketika masih muda ialah *Hikayat Abdul Muluk* (1846) dipandang sebagai karya penulis Riau pertama yang diterbitkan dalam bentuk buku. [157]

Raja Ali Haji bukan sekadar produk dari zamannya. Sebagai seorang ulil albab ia adalah hati nurani dari dan suri tauladan dalam zamannya. Karya-karyanya ditulis sebagai tanggapan dan jawaban yang kreaif dari seorang cendikiawan yang sangat prihatin terhadap kehidupan bangsanya dan krisis yang mulai melanda kebudayaannya. Sejak permulaan abad ke-19 M masyarakat Melayu di Riau menyaksikan berbagai perubahan sosial politik dan ekonomi yang menggerogoti kebudayaannya. Setidak-tidaknya ada tiga hal yang memberi pertanda mengenai hal ini. *Pertama,* cengkraman dan campur tangan kolonial Eropa (Belanda dan Inggris) semakin kuat dalam kehidupan sosial politik dan ekonomi bangsa-bangsa Nusantara, demikian juga dalam bidang pendidikan dan kebudayaan. Hal ini diikuti dengan kian intensifnya interaksi kebudayaan tradisional Melayu dengan kebudayaan Barat. Ini dipaparkan juga dalam kitab karangan Raja Ahmad dan Raja Ali Haji *Tuhfat al-Nafis,* sebagaimana nanti akan dibicarakan. *Kedua,* peristiwa ini diikuti dengan munculnya gerakan pembaharuan Islam yang mulai menampakkan pengaruhnya pada pertengahan abad ke-19 M. [158]

Ketiga, di Hindia Belanda yang merupakan tanah jajahan Belanda, bahasa Melayu mulai digunakan lagi secara intensif sebagai *lingua franca* untuk keperluan perdagangan. Pemerintah kolonial juga menggunakan bahasa ini sebagai bahasa resmi pemerintahan. Tanda-tanda kemorosotan mutu bahasa Melayu

mulai nampak dan ini sudah barang tentu sangat memprihatinkan masyarakat asli pendukung bahasa Melayu. Usaha yang dilakukan oleh pemimpin Melayu Riau, khususnya keturunan Bugis, untuk memulihkan martabat bahasa Melayu dan menggalakkan kegiatan penulisan sastra Melayu, harus dilihat dalam lingkupkait (konteks) ini.

Kuatnya cengkraman kolonial atas kedaulatan bangsa Melayu sebenarnya telah ditunjukkan pada abad ke-18, tetapi pertikaian internal antara pemimpin Melayu yang bermula pada awal abad ke-18 berhasil dimanfaatkan oleh pemerintah kolonial untuk memenangkan politik *divide et empire*-nya. Pada tahun 1816, Inggris yang baru memperoleh kedaulatan atas Singapura setelah menukar wilayah Bengkulu di Sumatra yang dikuasainya, membangun kota pulau itu menjadi pusat pemerintahan dan sekaligus pusat perdagangan internasional. Kota itu cepat maju dan berkembang. Di kota inilah pola hidup kebarat-baratan dan kebudayaan Eropa menancapkan akar dalam arti sebenarnya untuk kelak mempengaruhi kehidupan orang-orang Melayu.[159]

Cengkraman kolonial semakin dimantapkan dengan ditandatanganinya Perjanjian London 1824 oleh Inggris dan Belanda. Di bawah perjanjian itu kedaulatan bangsa Melayu atas kerajaan Johor dan Riau runtuh seketika. Pada mulanya Johor dan Riau merupakan sebuah kerajaan yang berdaulata dan melalui perjanjian itu kini dipecah dua. Kesultanan Johor berada di bawah kekuasaan Inggris dan Riau didaulat oleh Belanda. Pecahnya Johor dan Riau berakar lama. Ia bermula dari pertikaian internal antara pemimpin Melayu pada awal abad ke-18. Dalam pertikaian itu Sultan terbunuh dan dinasti baru memerintah kerajaan Johor-Riau. Serbuan Minangkabau yang memporak-porandakan kesultanan

Puing-puing peninggalan Kerajaan Johor-Riau yang terdapat di Pulau Penyengat, Riau. Pada 1672 Sultan Ibrahim Syah 1 memerintahkan Tun Abdul Jamil membuka dan membangun Hulu Sungai Carang.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya

ini, mendorong Sultan minta bantuan pada pelaut-pelaut Bugis yang tangguh dalam peperangan di laut maupun di darat. Setelah itu orang-orang Bugis memperoleh jabatan Yang Dipertuan Muda (pembantu sultan), yang untuk selanjutnya dijabat secara turun temurun. Baik Sultan maupun Yang Dipertuan Muda didukung oleh pegawai-pegawai pemerintahan tersendiri yang diangkat oleh masing-masing. Ini menyebabkan pemerintahan dijalankan secara dualistis.

Bangsawan-bangsawan Melayu tidak puas, karena merasa bahwa orang-orang keturunan Bugis semakin berkuasa. Sejak itu pertikaian tidak henti-hentinya terjadi. Akibatnya kehidupan kerajaan ini di lingkungan kesultanan Johor Riau selalu goncang. Orang-orang Melayu selalu berusaha menjatuhkan kekuasaan raja-raja Melayu keturunan Bugis di Riau. Pertikaian meruncing pada tahun 1812 ketika kelompok Bugis dan kelompok Melayu bersengketa tentang raja yang harus dinaikkan tahta di kesultanan Linggi. Puncak pertikaian terjadi ketika pada tahunm 1819 ketika Raffles menempatkan seorang sultan dari Singapura di kerajaan Lingga. Belanda bereaksi dengan menempatkan orang lain sebagai sultan. Itulah awal mula pecah belahnya kerajaan Melayu terpenting di Selat Malaka pada abad ke-19 itu.

Semua itu merupakan mimpi buruk yang semestinya telah dibayangkan oleh paa pemimpin Melayu. Ketika itu Raja Ali Haji baru berusia 15 tahun. Kehidupan sosial ekonomi orang-orang Melayu di Riau ketika itu semakin buruk dan tiada pemulihan sedikit pun setelah berada di bawah payung kekuasaan Belanda. Sementara itu di seberangnya, Singapura tumbuh menjadi kota metropolitan yang dari ke hari semakin berjaya dengan kemakmuran ekonomi dan lembaga-lembaga pendidikannya yang mentereng. Dengan bangganya Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi menulis, "Dunia lama telah hancur, dunia baru tercipta dan sekeliling kita segalanya telah berubah"[160]

Kendati demikian para pemimpin dan cendikiawan Melayu keturunan Bugis di Riau patut mendapat pujian. Mereka seakan tidak terpengaruh oleh kesibukan yang berlangsung di Singapura. Mereka juga tidak merasa perlu terkecoh dengan pola hidup dan silaunya budaya Eropa yang mulai merasuki kehidupan orang-orang Melayu di Singapura dan Semenanjung. Istiadat Melayu Islam dengan gigihnya dipertahankan, dipelihara dan tetak dikembangkan di lingkungan kerajaan Riau. Negeri itu seakan-akan menjelma menjadi benteng terakhir kebudayaan Melayu Islam, yang walaupun terpuruk pada pertengahan abad ke-20, tetapi menjanjikan kebangkitannya kembali menjelang Alaf ke-3 tarikh Masehi.

Pada pertengahan abad ke-19 M, pemikiran cendikiawan Melayu Riau mendapatkan suntikan baru dengan tersebarnya pengaruh pemikiran pembaruan Islam yang diperkenalkan oleh Jamaluddin al-Afghani, serta Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dari Mesir. Pengaruh dari gerakan pembaruan Islam itu semakin terasa pada akhir abad ke-19, membuat kebudayaan Melayu kembali berkilauan.

Semangat rasional Islam yang menjadi jantung perkembangan kebudayaan Melayu lama, kini hidup kembali dalam pemikiran orang-orang Melayu. Tempat bertunasnya nasionalisme dan kebangkitan pemikiran Islam itu tak adalah Riau Lingga, khususnya Pulau Penyengat, tempat Raja Ahmad dan putranya Raja Ali Haji mengerahkan tenaga untuk memelihara dan mengembangkan kembali bahasa, sastra dan kebudayaan Melayu.

Tetapi berbeda dengan kecenderungan umum dari gerakan pembaruan abad ke-20 yang cenderung anti tariqat dan tasawuf, gerakan pembaruan yang dihidupkan Raja Ali Haji di Riau tidak mengenyampingkan peranan tasawuf dan tariqat, khususnya Tariqat Naqsabandiyah yang telah lama berkembang di Nusantara dan mengalami pembaruan pada akhir abad ke-18, misalnya seperti tampak pada Tariqat Naqsabandiyah yang dikembangkan oleh Burhanudin Ulakan di Minangkabau. Di Riau sendiri guru Tariqat Naqsabandiyah yang mencetuskan pembaruan ialah Syekh Abdul Gafur al-Madura[161] (*Tuhfat* h. 316).

Berbeda dengan kecenderungan umum dari gerakan pembaruan abad ke-20 yang cenderung anti tariqat dan tasawuf, gerakan pembaruan yang dihidupkan Raja Ali Haji di Riau tidak mengenyampingkan peranan tasawuf dan tariqat, khususnya Tariqat Naqsabandiyah yang telah lama berkembang di Nusantara.

Dengan cara demikian gerakan pembaruan yang dimunculkan Raja Ali Haji dan rekan-rekannya di Riau tidak terputus dari akar budaya bangsanya. Ini dapat dipahami karena dalam sejarahnya istiadat kecendikiawanan Melayu justru berkembang dan mekar, serta memperoleh dinamikanya karena diresapi pemikiran para sufi seperti Hamzah Fansuri, Syamsudin Sumatrani dan Bukhari al-Jauhari.Tidak mengherankan apabila Raja Ali Haji menggali kembali pemikiran Imam al-Ghazali, khususnya melalui kitabnya *Ihya Ulumuddin* ("Membangkitkan Kembali Ilmu-ilmu Islam). Berbeda dengan pemahaman sejumlah pembaru yang mengira Imam al-Ghazali anti-falsafah dan pemikiran rasional dalam memecahkan masalah kemanusiaan dan keagamaan, Raja Ali Haji justru melihat tidak demikian. Imam al-Ghazali tidak anti pemikiran rasional dan falsafah, bahkan karya-karyanya dengan jelasnya menggunakan logika dan pemikiran yang mendalam. Yang dikecam ialah kecendrungan sekular dalam falsafah Aristotelian yang dianut sejumlah pemikir Muslim pada zamannya. Misalnya anggapan bahwa sebelum Tuhan mencipta alam semesta dan makhluq-makhluq, materi sudah ada. [162]

Relevansi ajaran Imam al-Ghazali ialah sang *Hujatul Islam* menekankan pentingnya moral untuk menopang keimanan dan perilaku manusia dalam kehidupan sosialnya. Peristiwa- peristiwa kemanusiaan dan keruntuhan suatu masyarakat, menurut Imam al-Ghazali, tidak semata-mata disebabkan oleh mundurnya pemikiran, tetapi juga oleh keruntuhan moral yang melanda para pemimpinnya. Ini terbukti dalam sejarah bangsa Melayu dan Raja Ali Haji melukiskan itu semua khususnya dalam *Tuhfat al-Nafis,* yang merupakan karya *magnum opus*-nya[163].

Kecuali itu Raja Ali Haji niscaya tahu bahwa salah satu dari ilmu-ilmu Islam yang mampu menbentengi pemeluknya dari bahaya sekularisme adalah tasawuf. Sudah pasti dia pun tahu bahwa banyak tariqat sufi dan gerakan tasawuf yang

menyimpang, serta mengalami proses pemiskinan dan penyempitan dalam pengertiannya. Dia pun niscaya tahu bahwa telah cukup banyak unsur-unsur khurafat dan takhyul masuk ke dalam tubuh beberapa tariqat sufi. Namun Raja Ali Haji juga tahu bahwa banyak gerakan tasawuf yang mampu menjaga kemurniannya dan melakukan beberapa pembaruan pula sesuai dengan tuntutan zaman. Di banyak tempat di dunia Islam bahkan beberapa tariqat sufi tampil penentang utama kolonialisme. Misalnya tariqat Naqsabandiyah di Indonesia, Cina, Asia Tengah dan Afghanistan, serta Tariqat Sanusiyah di Afrika Utara.[164]

Jika ia, tasawuf, dibersihkan dari unsur-unsur yang melemahkan daya hidupnya dan mengikis aspek intelektualnya, pasti ia merupakan ajaran yang relevan. Tasawuf sebagai ilmu kerohanian mengajarkan bahwa jalan mencapai kebenaran atau Tauhid ialah dengan memperbaiki aqidah dan akhlaq melalui penyucian diri dan kalbu. Hanya melalui jalan itu seorang yang beriman mendapat pencerahan dan tidak mudah tergoda oleh kesenangan dunia yang dapat menyesatkan. Jansen dalam bukunya *Islam Militan* (1983:41) dengan baiknya menggambarkan sebagai berikut: "Tetapi sesudah kemenangan militer dicapai (pada Perang Salib tahun 1187), kepercayaan kaum Sunni ortodoks dikembalikan dan kaum Syiah memperoleh kedudukan minoritas di beberapa daerah di luar negeri Arab… Keberhasilan ini cenderung menjadikan Islam Sunni menjadi kaku, dogmatis dan terpisah dari rakyat. Oleh karena itu perlu dimasukkan ke dalam agama ini unsur-unsur kesalehan, doa dan wirid untuk penyelamatan diri, bahkan sejenis mistisisme, agar penganut Islam dapat melakukan hubungan langsung dengan Tuhan secara khusyuk. Adalah suatu keuntungan besar bagi Islam bahwa sebuah sintesa, sebagai kesepakatan untuk memulihkan kekuatannya, telah disusun oleh pemikir besar sekaligus ahli ilmu-lmu agama Abu Hamid al-Ghazali (1058 – 1111). Dasar-dasar dari Islam Sunni yang telah dihidupkan kembali diletakkan pada tempatnya yang tepat oleh Imam al-Ghazali."[165]

Penempatan yang tepat dari dasar-dasar Islam Sunni ini, yang merupakan fundasi utama kebudayaan Melayu, tampak dalam tiga hal. *Pertama*, dengan memasukkan tasawuf sebagai inti peradaban dan kebudayaan, maka Islam menjadi lebih merakyat karena para sufi menolak doktrin yang kaku dan bersedia menggunakan tradisi lokal sebagai unsur pengembangan kebudayaan dengan cara mengislamkannya. *Kedua,* penekanan ajaran tasawuf pada kesalehan dan perbaikan moral, serta pentingnya penyelamatan diri, membuat umat Islam tangguh dalam menghadapi berbagai perubahan dan pergolakan yang timbul serta berkemungkinan merusak perkembangannya. *Ketiga,* sampai abad ke-19 M, hanya ulama sufi yang mampu memelihara istiadat kecendikiawanan Islam meliputi bidang-bidang seperti metafisika, seni, sejarah, epistemologi, adab dan estetika.

Keterkaitan Raja Ali Haji dengan tasawuf, khususnya ajaran Imam al-Ghazali, bukan hanya nampak dalam *Tuhfat al-Nafis.* Tetapi juga dalam *Gurindam 12,*

Bustan al-Katibin dan *Kitab Pengetahuan Bahasa. Bustan al-Katibin* (Taman Para Pengarang) adalah kitab tatabahasa Melayu baru yang disusun oleh Raja Ali Haji berdasarkan nahu Arab aliran Sibawaih dan diterbitkan pada tahun 1875. Tatabahasa yang dirumuskan Raja Ali Haji adalah upaya untuk menjaga kemurnian bahasa Melayu, keindahan dan kesantunannya dalam penuturan, yang dengan demikian terbentengi dari proses perusakan dan vulgarisasi yang mulai terjadi sebagai akibat pemakaiannya yang semau gue. Buku ini digunakan sebagai buku pelajaran di sekolah Johor dan Singapura, serta di berbagai madrasah dan pesantren di Sumatra. Bahasa Indonesia yang digunakan penulis seperti Marah Rusli, Abdul Muis dan Hamka dapat dinisbahkan pada bahasa Melayu Riau yang tatabahasa dan balaghahnya dibangun oleh Raja Ali Haji.

Kitab Pengetahuan Bahasa, walaupun tidak selesai, merupakan semacam kamus bahasa Melayu yang isinya mencakup pengetahuan bahasa dan makna kosa kata (semantik) dan istilah-istilah Melayu yang penting khususnya berkenaan dengan agama, kebudayaan dan adab. Melalui bukunya itu jelas Raja Ali Haji ingin membantu masyarakat Melayu yang menginginkan kehidupan yag saleh danm berperilaku baik sesuai istiadat Melayu Islam (Matheson 1984). Ajaran tasawuf lebih jelas lagi tampak dalam karyanya yang bercorak undang-undang dan politik seperti *Tsamrat al-Muhimmah* (Aturan Tentang Tugas Kewajiban Keagamaan) dan *Intizam Wasa`il al-Malik.*[166]

Dua buku tersebut mengingatkan kita pada dua karya Melayu masyhur abad ke-17 yang ditulis di Aceh, yaitu *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja, 1602) karya Bukhari al-Jauhari dan *Bustan al-Salatin* (Taman Raja-raja, 1647) karya Nuruddin al-Raniri. Setelah munculnya dua buku ini, tidak banyak karya sejenis dalam bobot yang memadai ditulis dalam bahasa Melayu. Baru pada abad ke-19 M dengan munculnya Raja Ali Haji kitab serupa ditulis dalam bahasa yang indah dan kandungan yang mendalam.

Demikian melalui karya-karyanya itu Raja Ali Haji melakukan perlawanan intelektual dan budaya menghadapi kehadiran yang direncanakan dari kebudayaan sekular Barat yang dibawa oleh pemerintah kolonial Belanda dan Inggris bersama kaum orientalis dan misionaris yang menjadi tulang punggung mereka. Sementara di tempat lain di Nusantara para pemimpin tariqat, gerakan pemurnian agama (Padri) dan tokoh-tokoh adat sibuk mengangkat senjata menentang kolonialisme, Raja Ali Haji dan pemimpin Riau tidak merasakan itu hal seperti itu cukup. Raja Ali Haji dan kawan-kawannya di Riau melengkapi diri dengan melalukan perlawanan melalui saluran intelektual dan kebudayaan. Seperti dikatakan Virginia Matheson (*ibid*), Raja Ali Haji termasuk orang yang tidak berpangku tangan menghadapi kehadiran budaya Barat yang membawa banyak aspek negatif di samping unsur positif. Dia juga memikirkan masalah modernisasi, tetapi tanggapannya berbeda dari Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi. Dia merasakan sekali betapa hadirnya kebudayaan Barat dan interaksinya yang intensif dengan budaya Melayu menimbulkan cabaran yang pelik. Dia

Melalui karya-karyanya itu Raja Ali Haji melakukan perlawanan intelektual dan budaya menghadapi kehadiran yang direncanakan dari kebudayaan sekular Barat yang dibawa oleh pemerintah kolonial Belanda dan Inggris bersama kaum orientalis dan misionaris yang menjadi tulang punggung mereka.

percaya bahwa setiap perubahan pasti menimbulkan banyak akibat yang tidak diinginkan, karena kebudayaan Barat dalam banyak hal bertentangan dengan kebudayaan Melayu Islam. Nilai-nilai luhur dan agung dari kebudayaan Melayu bisa terkikis disebabkan fitnah yang bertubi-tubi dilancarkan Barat, khususnya melalui propaganda kaum oirientalisnya yang memburuk-burukkan hamper semua aspek kebudayaan Asia, khususnya Melayu Islam.

Kerusakan kebudayaan Melayu akibat perjumpaannya dengan kebudayaan Barat sangat jelas nampak melalui rusaknya bahasa Melayu, yang dilakukan demi pembaruan atau modernisasi. Kata Virginia Matheson, "Raja Ali Haji menganggap bahwa perhatian yang sungguh-sungguh terhadap tatabahasa adalah penting untuk memperoleh ucapan yang tepat dan ungkapan yang halus. Imam al-Ghazali untuk menulis bukunya *Kitab Ilmu* merasa perlu mendalami keahlian dalam bidang ilmu bahasa, sebagai disiplin pelengkap, sebagai cara untuk menambah ilmu pengetahuan dan mendekatkan diri kepada Tuhan…". Pandangan Imam al-Ghazali inilah yang mengilhami Raja Ali Haji dalam menulis buku-bukunya, sebab kerusakan dalam bidang bahasanya merupakan pertanda kemerosotan tata nilai dalam kehidupan dan kemunduran pemikiran suatu bangsa.

Tidak disangsikan karya terbesar Raja Ali Haji ialah *Tuhfat al-Nafis* (Anugerah Berharga). Walaupun yang memulai penulisan kitab ini ialah ayahandanya Raja Ahmad, namun yang merombak, menyelesaikan dan bertanggungjawab atas seluruh penulisannya sudah pasti Raja Ali Haji. Kitab ini dapat digolongkan sebagai karya sejarah bercorak adab, yaitu walaupun yang dipaparkan adalah fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa sejarah, namun yang jauh lebih penting lagi yang ingin ditekankan penulisnya ialah persoalan adab. Fakta dan peristiwa sejarah, yang melibatkan manusia sebagai pelaku utama—khususnya raja, pemimpin politik, tokoh sosial keagamaan dan pejabat pemerintahan—dilihat oleh pengarangnya dari sudut pandang tasawuf. Kemudian dipaparkan seolah-olah sebagai cermin agar pembaca melihat betapa keimanan, moral, ikhtiar dan akal budi memainkan peranan penting dalam menentukan nasib dan martabat sebuah kaum, bangsa atau masyarakat manusia.[167]

Raja Ali Haji yakin bahwa Islam dan prinsip keislaman yang selama ini dijadikan pedoman bangsa Melayu merupakan pegangan yang benar, tetapi sayang dalam pelaksanaannya sering dikalahkan oleh sikap egosentris dan lalai disebabkan kecintaan berlebihan dari para pemimpin Melayu sendiri terhadap kesenangan dan kekuasaan duniawi. Melalui karyanya ini Raja Ali Haji mengingatkan kepada pembacanya dua ancaman yang langgeng dalam sejarah bangsa Melayu dan Nusantara. Yang satu ancaman dari dalam berupa pertikaian antar kaum atau etnik, serta kelalaian menjalankan perintah agama dan memelihara kebudayaan yang sudah mantap sebagai sumber identitas dan ilham pembaruan. Ancaman

dari dalam ini disaksikan kembali oleh bangsa Indonesia pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 yang menyebabkan bangsa ini kian terpuruk. Pemimpin masyarakat kita sering lupa bahwa walaupun bangsa ini terdiri dari aneka etnik dan ragam budaya lokal, namun sebenarnya saling tergantung secara ekonomi dan politik, serta dipertalikan ikatan tradisi besar, yaitu budaya Islam Nusantara. Yang kedua, ancaman dari luar, derasnya budaya asing yang masuk ke dalam hampir semua aspek kehidupan. Sayangnya budaya asing yang masuk itu, khususnya budaya Barat, yang diambil hanya aspek-aspek dan unsur-unsurnya yang negatif.

Buku ini dimulai dengan puji-pujian kepada Allah swt dan salawat kepada Nabi Muhammad saw. Sesudah itu memaparkan maksud penulisan karyanya. Yaitu menguraikan peristiwa-peristiwa penting yang dialami raja-raja Melayu dan Bugis selama lebih dua kurun sejak pertengahan abad ke-17 hingga awal abad ke-19. Peristiwa-peristiwa yang dipaparkan dijadikan cermin untuk menyampaikan gagasan dan falsafah hidup pengarang, khususnya mengenai pentingnya akhlaq, keimanan, budaya kreatif, adat istiadat dan ilmu pengetahuan. Semua itu adalah penting untuk memelihara negara dan masyarakat. Kemerosotan negeri-negeri Melayu dan krisis politik yang dialami pada abad ke-18 dan 19 M bersumber dari kriris moral dan lunturnya keimanan raja-raja Melayu dan kelalaian memelihara serta menegakkan kebudayaan bangsanya secara mandiri. Krisis ini pada akhirnya mengandung campur tangan kolonial Inggris dan Belanda yang berhasil memecah kerajaan Melayu besar terakhir Johor-Riau menjadi kerajaan Johor dan kerajaan Riau Lingga.

Dalam buku ini pengarang mengingatkan raja-raja yang gemar mengumbar hawa nafsu dan mementingkan diri seperti Sultan Mahmud dari Johor, yang mengakibatnya timbulnya bencana yang merugikan negara dan rakyat. Sebagai seorang sultan dia lebih suka menghabiskan waktunya untuk bermain-main dan berfoya-foya, khususnya ke Singapura dan tidak menghiraukan keadaan negeri dan rakyat yang diperintahnya. Dia membangun istana megah bergaya Eropa sementara rakyat hidup sengsara dilanda kemiskinan. Pembangunan istana megah gaya Eropa juga mencerminkan betapa sultan ini tidak mempedulikan kebudayaan bangsanya.

Sultan Mahmud juga digambarkan orang yang lemah dalam menggunakan ikhtiar dan akal budi. Hal ini digambarkan misalnya oleh Raja Ali Haji melalui peristiwa ketika Residen Riau meminta pendapat Sultan Mahmud tentang pengganti Yang Dipertuan Muda Raja Abdul Rahman yang sudah wafat. Sultan Mahmud baru dapat memberi jawaban beberapa hari kemudian. Tiadanya jawaban yang jelas dari Sultan Mahmud menumbuhkan krisis yang merugikan jalannya pemerintahan di lingkungan kerajaan Riau Lingga. Dengan bahasa yang elok Raja Ali Haji melukiskan sebagai berikut:

"Syahdan adapun Sultan Mahmud itu apabila sudah mangkatlah Yang Dipertuan Muda itu maka datanglah pintanya wakil gubermen, yaitu Residen Riau siapa-siapa akan gantinya almarhum itu. Maka Sultan Mahmud pun bertangguhlah hendak berfikir serta hendak musyawarah dengan segala anak raja-raja yang di Pulau Penyengat. Maka tiadalah dapat berbetulan ijtihad Sultan Mahmud itu dengan fikiran segala anak raja-raja dan orang besar-besar di Pulau Penyengat itu. Maka di dalam itu maka Residen Riau pun selalu juga minta tentukan siapa-siapa akan gantinya. Kemudian daripada itu maka Sultan Mahmud pun memberi wakil tiga orang menantikan ketentuan yang akan jadi Yang Dipertuan Muda. Pertama saudara Yang Dipertuan al-Marhum yang bernama Raja Ali, kedua saudaranya yang bernama Raja Haji Abdullah, ketiga anak marhum yang bernama Raja Idris. Maka apabila selesai ia meletakkan wakil itu, maka Sultan Mahmud pun berlayarlah ke Singapura."[168]

Raja Melayu lain yang perangainya buruk dan membawa bencana bagi negeri dan rakyat, dicontohkan oleh Raja Ali Haji ialah Raja Keciik Siak dan Raja Kecik Trengganu. Raja Kecik Siak digambarkan sebagai tokoh yang gemar memperlihatkan kekuasaan dengan segala tipu muslihat tanpa mampu mengukur kekuatan dirinya. Dia ingin merebut kekuasaan dari tangan Raja Abdul Jalil karena merasa bahwa dialah satu-satunya anak almarhum Sultan Mahmud. Siasat yang dilakukan ialah menakut-nakuti dan memecah belah rakyat. Karena rakyat takut akan tulah almarhum Sultan Mahmud, maka maka banyaklah orang membelot kepadanya dan dengan mudah Sultan Abdul Jalil mudah dikalahkan. Raja Kecik juga dilukiskan sebagai orang bengis dan kasar, serta tega mencemarkan nama baik keluarga. [169]

Adapun Raja Kecik Trengganu adalah Yang Dipertuan Besar Negeri Trengganu, putra Sultan Zainal Abidin Syah dari Trengganu. Dia adalah ketua dari suku-suku Melayu yang anti keturunan Bugis di Riau. Banyak fitnah disebarkan dan upaya dilakukan untuk melenyapkan Melayu keturunan Bugis di Riau. Dia juga menghasut Belanda untuk membantu Melayu Riau menghalau orang Bugis dengan alasan bahwa itulah yang dikehendaki Sultan Sulaiman, ayah mertuanya. Sultan Sulaiman menanggung malu karena hasutan itu menyebabkan Raja Haji dari Riau harus berperang melawan Belanda dan harus menanggung pula hutang kepada Gubernur Melaka. Yang melunasi pembayaran hutang itu ialah orang-orang Melayu keturunan Bugis. Secara umum Raja Ali Haji melukiskan dalam *Tuhfat al-Nafis* keunggulan orang Melayu (keturunan Bugis) yang memiliki ethos kerja yang terpuji dan lebih mengutamakan ikhtiar serta akal budi dalam mengatasi berbagai persoalan. Kedaya-upayaan mereka dalam bidang ekonomi berkaitan dengan ketangguhan mereka berpegang pada identitas budaya dan memelihara istiadat kecendikiawanan.[170]

Lebih dari itu Raja Ali Haji menggambarkan dengan cermat dalam bukunya itu betapa dahsyatnya proses demoralisasi yang melanda kehidupan raja-raja dan bangsawan Melayu selama Inggris dan Belanda menancapkan taring kekuasaannya di kepulauan Melayu. Hanya melalui proses demoralisasi itu mereka menguasai Nusantara. Hal itu ditambah lagi dengan pertikaian dan perpecahan yang sering terjadi di kalangan pemimpin Melayu sendiri. Perpecahan semakin parah karena kelobaan dan saling mendengki antara para pemimpin dari masing-masing kaum dalam masyarakat Melayu.

Sebagai karya adab, *Tuhfat al-Nafis* juga membicarakan masalah raja yang baik dan yang buruk, yang adil dan yang zalim. Raja yang buruk biasanya congkak, serakah, jahat, iri hati, pendengki dan sok benar sendiri, serta gemar menghambur-hamburkan uang, tidak acuh pada masalah administrasi, tidak suka humor dan menghambat kemajuan berpikir. Kaum ulama, cendikiawan dan budayawan dipinggirkan dalam menyelenggarakan kehidupan bernegara dan berbangsa. Perbedaan *Tuhfat* dengan karya sejarah yang lebih awal, ialah dalam *Tuhfat* unsur legenda dan mitos dihilangkan. Tarikh peristiwa-peristiwa juga dinyatakan dengan jelas. Kedaulatan seorang raja, menurut penulis buku ini, tidak dapat diukur hanya berdasarkan garis keturunan. Seorang raja memiliki kedaulatan apabila ia memiliki kemampuan memimpin dan pengetahuan yang luas dalam bidang yang diperlukan seperti hukum, politik, agama, sejarah, bahasa dan kebudayaan.

***Tuhfat al-Nafis* juga membicarakan masalah raja yang baik dan yang buruk, yang adil dan yang zalim. Perbedaan Tuhfat dengan karya sejarah yang lebih awal, ialah dalam Tuhfat unsur legenda dan mitos dihilangkan. Tarikh peristiwa-peristiwa juga dinyatakan dengan jelas.**

Raja Ali Haji memang percaya bahwa takdir menentukan kehidupan manusia, khususnya manusianya, namun yang lebih menentukan lagi runtuhnya suatu kaum ialah kelalaian kaum itu sendiri dan pembangkangannya terhadap hukum Tuhan. Pembangkangan terhadap ajaran agama dan moral merupakan sebab utama dari berbagai konflik dan malapetaka yang menimpa masyarakat. Dia memberi contoh betapa stabilitas Riau dan kesejahteraan masyarakatnya menjadi rusak akibat kegagalan kaum Melayu Riau menaati ajaran agama dan menguasai dirnya sendiri. Daya-daya tersembunyi yang merusak kehidupan masyarakat bukan takdir, tetapi hasrat manusia yang gemar mengikuti hawa nafsunya. Orang yang gemar mengikuti hawa nafsunya cenderung sombong, keras kepala dan egois, serta gemar kasak-kusuk dan menyebar fitnah.

Keistimewaan karya ini telah banyak dikemukakan para peneliti seperti Tengku Iskandar (1996), Barbara Watson (1982), Ali Ahmad (1987), Virginia Matheson (1999) dan lain-lain. Baik Ali Ahmad maupun Virginia Matheson memandang bahwa *Tuhfat al-Nafis* merupakan karya bercorak sejarah dalam bahasa Melayu yang gaya bahasanya paling elok setelah *Sejarah Melayu* (abad ke-17M). Sebagai karya besar kitab ini juga mudah dibaca karena keluwesan bahasanya. Bahkan Virginia Matheson memandang bahwa *Tuhfat* merupakan karya sejarah Melayu paling canggih dan kompleks yang ditulis pengarang Melayu hingga akhir abad ke-19.

Kecanggihan itu tampak pertama-tama dalam konsepsi sejarah atau landasan historiografi yang digunakan dalam penulisan kitab ini. Konsep sejarah yang digunakan Raja Ali Haji sangat mendalam dan luas. Rentang waktu di mana peristiwa-peristiwa yang digambarkan begitu luasnya, meliputi peristiwa-peristiwa abad ke-17 dan 19, disertai gambaran ringkas latar belakang sejarah sebelumnya hingga zaman Sriwiyaja pada abad ke-7 dan 8 M. Wilayah yang diceritakan juga sangat luas, belum pernah ada karya sejarah seperti itu dalam sastra Melayu sebelumnya. Wilayah yang diceritakan mencakup Semenanjung Malaya, Riau-Lingga, Siak, Kalimantan Barat, Sulawesi Selatan (asal-usul bangsawan Melayu keturunan Bugis) dan beberapa peristiwa di Betawi. Dilihat dari sudut pandang ini Raja Ali Haji telah merintis penulisan sejarah Melayu yang bersifat nasional dan regional dalam arti yang sebenarnya.

Abdul Hadi W.M

Endnotes

1 Syed M. Naquib al-Attas *Preliminary Statement On A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago.* Kuala Kumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979. h. 11; Uka Tjandrasasmita. *Arkeologi Islam Nusantara.* Jakarta : KBG, Ecole francaise d'Extreme Orient & Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah: 2009. h. 11-13,

2 Hasan Muarif Ambary *Menemukan Peradaban: Arkeologi dan Islam di Indonesia.* Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1998; h. 53-65. Lihat juga Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2011; h. 1-7.

3 Ismail Faruqi, *Atlas Kebudayaan Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992; h 247.

4 Abdul Hadi W. M. "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya". Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara.* Bandung: Yayasan Festival Istiqlal & Mizan, 2007. h. 445-500.

5 Hasan Muarif Ambary. *Ibid.* Hal. 55-60.

6 Lihat S. Muhammad Naquib al-Attas, *ibid.*

7 Taufik Abdullah "Pemikiran Islam di Nusantara Dalam Perspektif Sejarah". Makalah diskusi peluncuran buku *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta 5 September 2002.

8 *Ibid.* Lihat juga S. Muhammad Naquib al-Attas. *Ibid.*

9 Abdul Hadi W, M. "Bahasa Melayu Awal Dalam Puisi". Dalam antologi esai Abdul Hadi W. M. *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999. h. 75-90.

10 Abdul Hadi W. M. "Tradisi Bahasa dan Kesastraan Islam" dalam Taufik Abdullah dkk *Indonesia Dalam Arus Sejarah 3: Kedatangan dan Peradaban Islam.* Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, kerjasama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2009. Hal. 196-230. Lihat juga Liaw Yock Fang *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik.* Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1975. h. 102-127.

11 V. I. Braginsky *Erti Keindahan dan Keindahan Erti Dalam Kesusasteraan Melayu Klasik.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia, 1994. h. 4-5.

12 S. Muhammad Naquib al-Attas "Tentang Islamisasi: Kasus Kepulauan Melayu-Indonesia". Appendix buku al-Attas, *Islam dan Sekularisme.* Bandung: Penerbit Pustaka, 1981. h. 247-267.

13 V. I. Braginsky, *Ibid.*

14 V. I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19 M.*Jakarta: INIS, 1998. h 154.

15 Siddiq Fadil, "Pengislaman Dunia Melayu: Transformasi Kemanusiaan dan Revolusi Kebudayaan" Majalah *Dewan* Budaya 12/Bil. 11, November 1990: 36-9.

16 Lihat Abdul Hadi W. M. "Aceh dan Kesusastraan Melayu" dalam *Aceh KembLI Ke Masa Depan.* Editor Sardono W. Kusumo. Jakarta : Institut Kesenian Jakarta bekerjasama dengan KataKita, Yayasan SET, PT Gudang Garam, 2005. h 173-276.

17 J. G. de Casparis. *Indonesian Paleography.* Leiden 1975. Lihat juga Mahayuddin Haji Yahaya *Karya Klasik Melayu Islam.* Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000. h. 8-13.

18 Ali Akbar *Peranan Kerajaan Islam Samudra Pasai Sebagai Pusat Pengembangan Islam di Nusantara.* Lhokseumawe : Pemerintah Daerah Tk II Kabupaten Aceh Utara, 1990. h 10.

19 Claude Gillot & Ludvik Kalus *Inskripsi Islam Tertuta di Nusantara.* Jakarta: KPG, Ecole francaise d`Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2008. h 17-23.

20 *Ibid.*

21 Gambar batu nisan dan terjemahan teks Ayat Kursi ke dalam bahasa Inggeris, lihat halaman awal buku G. W. J. Drewes *An Early Javanese Code of Muslim Ethics.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

22 Abdul Hadi W. M. "Sajak Sayidina Ali Di Makam Raja Pasai" dalam Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002. h 271-279. Lihat juga Ibrahim Alfian *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah.* Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999. h 17-18.

23 Othman Mohd. Yatim dan Abdul Halim Nasir, *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990. h 18.
24 Ibrahim Alfian. *Ibid.* h 15-16.
25 Teks ini terjemahan penulis.
26 Ibrahim Alfian, *ibid.*
27 Abdul Hadi W. M. "Taj al-Salatin: Adab Pemerintahan Dari Nangroe Aceh Darussalam". Dalam Abdul Hadi dkk *Adab dan Adat: Refleksi Sastra Nusantara* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003; h 1-57.
28 Abdul Hadi W. M. "Perjalanan Anak Dagang: Estetika Syair-syair Tasawuf Hamzah Fansuri". Dalam Abdul Hadi W. M. dkk *Ibid.* h 110-160.
29 Hubungan sufi dan organisasi dagang lihat tulisan A. H. Johns "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History". *Journal of Southeast Asian History.* Vol. 2, July 1961, 10-23. Dan "Aspect of Sufi Thought in India and Indonesia in the First Half of the 17th Century. *JMBRAS* vol. 28, 1961, 70-77.
30 Siidiq Fadil *Ibid.*
31 Lihat V. I. Braginsky *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19 M.* h 59.
32 Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* h 203-215.
33 H. A. R. Gibb *Ibn Batuta Travels in Asia and Africa 1325-1354.* London: Routledge and Kegan Paul, 1957. Hal 273-6. Othman Mohd Yatim *Ibid* Hal. 13.
34 Tentang pesatnya perkembangan sastra pada zaman Islam di kepulauan Melayu lihat Ali Ahmad @ Siti Hajar Che' Man *Bunga Rampai Sastra Melayu Warisan Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996. h xv.
35 *Ibid.*
36 S. Muhammad Naquib al-Attas "Tentang Islamisasi: Kasus Kepulauan Melayu-Indonesia" *Ibid*.
37 Lihat G. W. J. Drewes, *Ibid.*
38 Lihat Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* h 228-232.
39 Ibrahim Alfian, *Ibid.*
40 V. I. Braginsky *The System of Classical Malay Literature.* Leiden: KITLV Press, 1993. h 1-7.
41 Ali Ahmad dalam Ali Ahmad & Siti Hajar Che' Man, *Sastera Melayu Warisan Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996. h ix-xvi
42 Ibrahim Alfian. *Ibid.*
43 Lihat Liau Yock Fang, *ibid.*
44 Lihat Ali Ahmad & Siti Hajar Che Man. *Ibid.* Isi buku ini tentang jenis-jenis dan corak sastra Islam Melayu dengan contoh-contohnya sebagaimana sebagiannya dikutip dalan tulisan ini.
45 Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001. h 96-`07.
46 G. W. J. Drewes "Javanese Poems Dealing with or Attributed to the Saint of Bonang". *BKI* deel 124, 1968. Lihat juga Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* h 96-107.
47 Ismail Hamid *Sastra Melayu Lama Warisan Peradaban Islam.* Petaling Jaya : Fajar Bhakti, 1983. h.2. Lihat juga V. I. Braginsky *Erti Keindahan dan Keindahan Erti Dalam Sastra Melayu.* Ibid.
48 Ismail Hamid, *ibid.* Kategorisasi sastra Melayu yang kami sebutkan didasarkan atas uraian dalam buku Ismail Hamid yang telah disebutkan.
49 Abdul Hadi W. M. "Penulis-penulis Wujudiyah Madzab Barus". Dalam Abdul Hadi W. M. dkk *Dari Hitu ke Barus.* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008. h 316-361.
50 Jane Drakard "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus". *Archipel* no. 37/8:53-81.
51 V.I. Braginsky *Satukan Hangat dan Dingin, Kehidupan Hamzah Fansuri: Pemikir dan Penyair*

*Sufi Melayu.*Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Sastra, 2003. h 79.
52 Abdul Hadi W. M. *Ibid.*
53 *Ibid.*
54 V. I. Braginsky *Ibid.*h. 77-78.
55 Abdul Hadi W. M. *Ibid*
56 Amanda Cartesao *The Suma Oriental of Tome Pires.* Nindeln Lichtensstein: Klaus Reprint Ltd, 1944. h,161-2
57 Abdul Hadi W. M. *Ibid.*
58 A. H. Johns 1961.
59 Abdul Hadi W. M. *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya.* h.298-309.
60 Denys Lombard. *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636).* Terjemahan Winarsih Arifien. Jakart: Balai Pustaka, 1986. h. 111-2.
61 Abdul Hadi W. M. "Penulis-penulis Wujudiyah Madzab Barus". *Ibid.*
62 Lihat juga Johann Dorenbos *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri.* Leiden: NV VH Batteljes & Terpstra, 1933.
63 Mohd. Saghir Abdullah. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara.* Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara, 1991. h 671.
64 Ismail Faruqi *Atlas Kebudayaan Islam.* h 247.
65 Sriwijaya sebenarnya telah mulai mengalami kemunduran pada akhir abad ke-12 M sebagai akibat krisis ekonominya. Untuk mengatasi masalah ekonominya ia terpaksa memungut cukai yang berat bagi kapal-kapal dagang asing yang singgah di pelabuhan Palembang, ibukota kerajaan itu. Upaya ini sangat merugikian Sriwijaya. Kapal-kapal dagang lantas enggan berlabuh di pelabuhan kerajaan itu. Mereka mencari tempat lain untuk berlabuh. Beberapa kerajaan kecil di pantai timur dan barat Sumatra, seperti Pedir, Lamuri, Aru, Simalangga dan Barus berhasil memerdekakan diri disebabkan lemahnya pengawasan Sriwijaya. Karena terdapat banyak komunitas Muslim di pelabuhan-pelabuhan ini, dan pungutan cukainya tidak berat, maka kapal-kapal dagang asing itu memilih untuk singgah di pelabuhan-pelabuhan ini. Segera kerajaaan-kerajaan ini menjadi negeri-negeri yang makmur. Pada abad ke-13 Sriwijaya mengalami kemunduran secara politik. Kerajaan Buddhis lain yang baru bangkit di Thailand, Sukhotai merampas bekas wilayah yang ditaklukkan Sriwijaya di Semenanjung Malaya dan Siam Selatan. Kemunduran Sriwijaya bertambah nyata disebabkan serangan kerajaan Hindu Singasari di Jawa yang sedang mengadakan ekspansi ke dunia Melayu (Pamalayu) pada tahun 1275. Kerajaan-kerajaan kecil yang penduduknya telah mulai memeluk agama Islam berhasil menggalang kekuatan sejak merosotnya Sriwijaya dan mendapat dukungan dari pedagang-pedagang Muslim Ara, Turki dan Persia yang semakin ramai hadir di kepulauan Melayu. Kerajaan-kerajaan baru itu kemudian dapat dipersatukan oleh Samudra Pasai yang berdiri pada tahun 1272 M. Pada tahun 1340 Sriwijaya diserbu Majapahit, sebuah kerajaan Hindu pengganti Singasari yang sedang menapak puncak kejayaannya. Sriwijaya tinggal menunggu masa-masa senjakala sejarahnya. Tantrisme—sebuah mazhab Hindu yang sinkretik—mulai disebarkan oleh penguasa Majapahit di Sumatra, Adityavarman. Pada tahun 1350 M Majapahit menyerang Samudra Pasai. Tetapi berbeda dengan serangannya atas Sriwijaya yang membuat kerajaan Buddhis itu lumpuh dan akhirnya ditamatkan pada tahun 1380 M, Pasai tidak dihancurkan sebab Majapahit memerlukannya sebagai mitra dagang. Akibat serbuan itulah banyak putri-putri Pasai diboyong ke Majapahit. Kepindahan mereka disertai para ulama, guru agama, bangsawan-bangsawan Pasai yang lain dan para pedagang. Mereka diberi tempat pemukiman di Ampel Denta, yang pada abad ke-15 menjadi pusat penyebaran agama Islam di Jawa dan Indonesia Timur. Di Sumatra sendiri pengaruh Hinduisme kian merosot, dan pada abad ke-16 dan 17 M hampir sebagian besar dari wilayah ini berhasil diislamkan oleh Aceh. Lihat Wolters *The Fall of Sriwijaya.* 1970: 158; Uka Tjandrasasmita *Sejarah Nasional III,* Jakarta: PN Balai Pustaka: 1984 (h. 122).
66 Lihat juga Russel Jones *Hikayat Raja-raja Pasai.* Petaling Jaya: Fajar Bhakti Sdn Bhd., 1987.
67 *Ibid.*
68 H. A. R. Gibb. *Ibid.*

69 Ibrahim Alfian. *Ibid.*

70 T Iskandar. *Kesusastraan Klasik Melayu Sepanjang Abad.* Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997. h 12.

71 A. Hill, *ibid*. Lihat juga Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh…*h. 3.

72 Ibrahim Alfian, *Ibid*.

73 Denys Lombard. *Ibid.h 45-57.*

74 Denys Lombard, *Ibid.*

75 Abdul Hadi W. M. "Aceh dan Kesusastraan Melayu". Dalam Sardono W. Kusumo. *Aceh Kembali ke Masa Depan.* Jakarta: IKJ Press, 2005. H 173-276.

76 Denys Lombard, *ibid.* h 47-52. Lihat juga Husein Djajadiningrat. *Kesultanan Aceh* (*Suatu pembahasan Atas Bahan-bahanh Yang tertera Dalam Karya Melayu tentang Sejarah Kesuktanan Aceh).* Alih bahasa oleh Teuku Hamid. Banda Aceh: Proyek Rehabilisasi Perluasan Museum Aceh, 1979. h 31)

77 Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas.* h. 163-7.

78 Denys Lombard, *Ibid.* Husein Djajadiningrat, *ibid.*

79 T. Iskandar "Shamsuddin al-Sumatrani Tokoh Wujudiyah". Dalam Mohammad Daud <Mohammad (editor) *Tokoh-tokoh Sastra Melayu Klasik.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987. h 15-23.

80 V. I. Braginsky, *Erti Keindahan dan Keindahan Erti Dalam Sastera Melayu Klasik.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994. H 4,

81 Ismail Hamid, *ibid.* h 2. Lihat juga V. I. Braginsky, *ibid.*h 41-7.

82 G. W. J. Drewes, *ibid.*

83 T Iskandar *Ibid.* h.314-7.

84 *Ibid.*

85 Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas.* h. 204-5.

86 *Ibid* h.146-7.

87 *Ibid.*

88 Abdul Hadi W. M *Ibid.* h 56-63, 257-73.

89 Abdul Hadi W. M. *Ibid,* h. 4

90 Abdul Hadi W. M. "Taj al-Salatin: Adab Pemerintahan Dari Nangroe Aceh Darussalam." *Ibid.*

91 Khalid Husein*Tajussalatin.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966. h 24. Lihat juga Abdul Hadi W. M. *Ibid.*

92 Mustafa Mohd. Isa *Sastera Melayu Klasik Bergorak Islam.* Pulau Pinang: Pusat Pengajian Luar Kampus Universiti Sains Malaysia, 1994. h 236).

93 Iskandar "Shamsudin al-Sumatrani" 1987. Dalam Daud Mohamad.

94 Martabat Tujuh adalah aliran dalam paham *wahdat al-wujud* yang mengajarkan bahwa tatanan wujud di alam semesta secara ontologis dijelaskan secara berperingkat mengikuti sifat kerohanian dari sesuatu. Kian besar sifat jasmaniahnya maka peringkat wujudnya itu lebih rendah. Tatanan wujud itu seluruhnya berjumlah tujuh dari peringkat tertinggi hingga peringkat terendah.

95 Wan Mohd. Saghir Abdullah, 1987.

96 T. Iskandar *Ibid.*

97 *Ibid*

98 *Ibid.*

99 Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas..*h. 159.

100 Mustafa Mohd. Isa, *Ibid.* 249-54.

101 Ahmad Daudy *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin al-Raniry.* Jakarta: Rajawali, 1983. h 30.

102 Ali Ahmad & Siti Hajar Che' Man *Ibid.* h. 220-5.

103 Abdul Hadi W. M. "Aceh dan Kesusastraan Melayu." *Ibid.*

104 Mustafa Mohd. Isa. *Ibid.* h 250.

105 udjimah *Asrar al-Insan fi Ma`rifa al-Ruh wa l-Rahman.* Jakarta: PT Penerbitan Universitas Indonesia, 1963. h 210-44.
106 Ali Hasymi "Hamzah Fansuri Sastrawan Sufi Abad XVII". Pengantar dalam buku Abdul Hadi W. M. dan L. K. Ara *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh.* Jakarta: Lotkala, 1984.
107 Oman Fathurrahman *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17.* Jakarta: Mizan, 1999. h 28-30.
108 Zalila Sharif dan Jamilah Haji Ahmad. *Kesusasteraan Melayu Trdisional.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993. H 397.
109 Ali Hasymi"Naskhah-naskhah Tua Menyimpan Alam Fikiran Melayu Lama: Sebuah Studi Tentang *Syafinatul Hukkam".* Dalam Siti Hawa Haji Salleh (ed.) *Cendekia Kesusasteraan Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987. H 368-70.
110 Mustafa Mohd. Isa. *Ibid.* h 271-80.
111 Ali Hasymi. *Ibid.*
112 *Ibid*
113 *Ibid.*
114 Ali Hasymi *Ibid.*
115 Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas.* ….h. 171-96.
116 Ali Hasymi *Ibid.*
117 George Coedes *Asia Tenggara Masa Hindu Buddha.* Terjemahan Winarsih P. Arifin. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Ecole francaise d`extreme-orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi, 2010. h 328-9.
118 Taufik Abdullah "Beberapa Aspek Perkembangan Islam di Sumatra Selatan". Dalam Taufik Abdullah dkk *Sejarah Ummat Islam Indonesia.* Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.
119 Uka Tjandrasasmita *Arkeologi Islam Nusantara.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole francaise d'Extreme-orient dan Fak. Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah, 2009. h. 87.
120 Uka Tjandrasasmita dalam Taufik Abdullah dkk. *Indonesia Dalam Arus Sejarah 3: Kedatangan dan Peradaban Islam.* Jakarta : PT Ichtiar Baru van Hoeve kerjasama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2009. h 32
121 Uka Tjandrasasmita *Arkeologi Islam.* h 40.
122 G. W. J. Drewes *Directions for Travellers on the Mystic Path.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1977. h 219-37.
123 *Ibid*
124 *Ibid.* h 93-6.
125 R. O. A. Winstedt. *A History of Classical Malay Literature.* JMBRAS Vol. XXXI, Pt. 3. 1958.
126 G. W. J. Drewes, *Ibid.* h 222-3.
127 Snouck Hurgronje *De Atjehers.* 2 vols. Batavia 1893-1894.
128 Wan Mohd Saghir Abdullah. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara.* Kuala Lumpur : Persatuan Pengajian Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniah, 1991. h 4.
129 Lihat Muhammad `Uthman El-Muhammady "The Islamic Concept of Education According to Shaykh `Abdu's Samad of Palembang and Significance in Relation to the Issue of Personality Integration". Dalam buku penulis yang sama *Peradaban Dalam Islam.* Kelantan, Malaysia: Pustaka Aman Press SDN BHD, 1982. h 164-206.
130 Abdul Samad al-Palimbangi. *Sair al-Salikin fi Tariqah al-Sadar al-Safiiyah* II. Kairo: Dur al-Fikr, tanpa tahun.
131 G. W. J. Drewes, *Ibid.*
132 Sastri Sunarti "Kejayaan Yang Hilang : Sastra Melayu Palembang". Dalam Abdul Hadi W. M. dkk *Adab dan Adat.* h 284-332.
133 G. W. J. Drewes *Ibid.*
134 Sastri Sunarti. *Ibid.*
135 Uka Tjandrasasmita dalam Taufik Abdullah dkk *Indonesia Dalam Arus Sejarah 3: Kedatangan dan Peradaban Islam.* h. 52-3.
136 J. J. Ras 16. *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography.* Disertasi. `s-Gravenhage Boek

en Steendrukkerij wh. H.L. Smits, 1968. h 16.
137 Abu Daudi *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Tuan Haji Besar).* Martapura Kalsel : Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar, 2003 M/1424 H. h 17.
138 *Ibid.*
139 Abu Daudi dalam Edi Sedyawati dkk *Sastra Melayu Lintas Daerah.* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2004 h 240.
140 Abu Daudi *Maulana Syekh Muhammad Arsyad* h.78-85.
141 A. A. Cense *De Kontek van Bandjarmasin.* Disertasi, Leiden 1928.
142 H. M. Asywadie Syukur (penyalin) *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari "Kitab Sabilal Muhatadin I".* Surabaya: PT Bina Ilmu, 1985.
143 Abu Daudi *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari.* h 84-5
144 Lihat T. Iskandar. *A Catalogue of Malay, Minangkabau, and South Sumatran Manuscriptis in the Netherlands.* Leiden: Documentatiebuerau Islam-Christendom, 1999.
145 Mujizah dalam Edi Sedyawati. *Sastra Melayu Lintas Daerah..* h. 158-61.
146 Abu Daudi. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.* h 30-1.
147 Uka Tjandrasasmita dalam Tafik Abdullah 2012 *Ibid.* p 139
148 Amando Cartesao *The Suma Oriental of Tome Pires an Account of the East, from the Read Sea to Japan (Written in Malacca and India (1512-1515);* Vol I. Nendeln Lichtenstein: Hakluyt Society 1944. Krans Reprint 1967:149-53.
149 Anwar Syair, *Sejarah Riau.* Jakarta: Proyek Penelitian Pencatatan Kebudayaan Daerah, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1977. h 78 - 92.
150 *Ibid* h 94-7.
151 Siti Zahra Yundiafi "Tuhfat al-Nafis: Sumber Sejarah Riau". Dalam Abdul Hadi W. M. dkk *Adab dan Adat: Refleksi Sastra Nusantara.* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003. h.162-219.
152 *Ibid.*
153 *Ibid*
154 *Ibid*
155 Lihatt Hasan Junus dkk. *Sejarah Perjuangan Raja Aki Haji Sebagai Babap Bahasa Indonesia.* Tanjung Pinang: Pemerintah Kota Tanjungpinang, 2004. h 184-5.
156 Barbara Watsdn Andaya & Virginia Matheson "Pikiran Islam dan Tradisi Melayu: Tulisan Raja Ali Haji dari Riau (ca.1809-ca.1870)." Dalam Anthony Reid @ David Marr *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya.* Jakarta: Grafiti Press, 1984., h 97-119.
157 *Ibid.*
158 Abdul Hadi W. M. "Raja Ali Haji: Ulil Albab Di Persimpangan Zaman". Dalam H Hasan Junus. *Ibid.*h 279-308.
159 Barbara Watson Andaya & Virginia Matheson. *Ibid.*
160 Barbara Watson Andaya *Ibid.* Lihat juga Abdul Hadi W. M. *Ibid.*
161 Virginia Matheson (ed.) *Tuhfat al-Nafis Karya Raja Haji Ahmad dan Raja Ali Haji.* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1982. h 316.
162 Abdul Hadi W. M. *Ibid.*
163 Barbara Watson Andaya & Virginia Matheson. *Ibid.*
164 H. Jansen *Islam Militan.* Bandung: Pustaka, 1983. h 41.
165 Lihat juga Abdul Hadi W. M. "Raja Ali Haji…".
166 Lihat H. Hasan Junus *Ibid.*
167 Lihat juga Ali Ahmad *Karya-Karya* Sastera *Bercorak Sejarah.* Kuala Lumpur; Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987. h 117-50. Lihat juga Barbara Watson Andaya *Ibid.*
168 Virginia Matheson *Ibid.* h 337-8. Lihat juga Ali Ahmad *Ibid.*
169 *Ibid*
170 Lihat Abdul Hadi W. M. "Raja Ali Haji…"

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik. 1966. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia, 2* (October)

———-. 1971 "School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra", Ithaca: Ph.D. Dissertation Cornell University.

———-. 1972 "Modernization in Minangkabay world: West Sumatra in the early decades of twentieth century", dalam Claire Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca dan London: Cornell University Press.

———-. 1983. *Agama dan Perubahan Sosial.* Jakarta: YIIS & CV.Rajawali.

———-. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

———-, & Sharon Siddique (ed.), 1988. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.

———-. 1989. "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.

———- (ed.). 1991. *Sejarah Umat Islam Indonesia.* Jakarta: MUI.

———-. 2001. *Nasionalisme dan Sejarah.* Jakarta: Satya Historika.

Abdurachman, Paramita R. 1988. "Niachile Pokaraga: a sad Story of a Molucca Queen", *Modern Asian Studies,* 22, 3

Al-Attas, S.M.N. 1969. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Attas, S.M.N. 1972. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Alfian, T. Ibrahim (ed.). 1973. *Kronika Pasai: Sebuah* tinjauaan *sejarah,* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

———-. 1977. *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh.* Jakarta: LP3ES.

———-. 1987. *Perang di Jalan Allah.* Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

Ali, Fachry. 1986. *Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern.* Jakarta: Gramedia.

———, dan Bahtiar Effendy. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.

Ali, Mohammad Daud. 1989. "Kedudukan Hukum Islam dalam Hukum Indonesia", dalam Taufik Abdullah & Sharon Siddique (eds.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara.* Jakarta : LP3ES.

Ali, Mohammad, R. 2005. *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, Yogyakarta: LKiS.

Al-Sufri, P.O.K. Aman Diraja Daso Seri Utama (Dr.) Haji Mohd. Jamil. 1977. "Islam in Brunei", *The Brunei Museum Journal, 4,* 1.

Amal, M. Adnan. 2010. *Kepulauan Rempah-Rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*. Jakarta: KPG.

Andaya, Barbara J.W. 1975. *The Kingdom of Johor: 1641-1720.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

———-. 1979. *Perak, the Abode of Grace: A Sudy of an Eighteenth Century Malay State.* Kuala Lumpur and London: Oxford University Press.

———-, dan Leonard Y. 1981. *The Heritage of Arung Palaka, A History of South Sulawesi in the Seventeenth Century*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

————. 1982. *A History of Malaysia.* London: Macmillan Asian Histories Series.

————. & Leonard Y. Andaya. 1982. *A History of Malaysia.* London: The McMillan Press.

Andaya, Leonard Y. 1981. *The Heritage of Arung Palaka: A History South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Anderson, Benedict R. O'G. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam Claire Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca dan London: Cornell University Press.

————. 1990. *Language and Power. Exploring Political Culture in Indonesia.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Arberry, A.J. 1966. *Muslim Saints and Mystics.* London: Routledge & Kegal Paul.

Armando, Cortesao, (ed. & transl.). 1944. *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of The East From the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515.* London.

Arnold, T.W. 1913. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Constable.

ar-Raniri, Nuruddin. 1966. *Bustanussalatin*, ed. T. Iskandar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Azra, Azyumardi. 1989. "The Study of the 'Ulama': A Preliminary Research", *thesis* M.A., Columbia University.

———-. 1992. "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Meadlle-Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eightenneth Centuries". *Disertasi* Ph.D., Colombia University, New York.

———-. 1992. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Ph.D *Disertasi*, Columbia University.

———-.1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-17 sampai 18*. Bandung: Penerbit Mizan.

———-. 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara*, Bandung: Rosda.

———-. 2002. *Islam Nusantara. Jaringan Islam Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.

———-. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.

Babad Tanah Jawi, 31 Vol. (Batawi Sentrum: Bale Pustaka, 1939-41).

Bachtiar, Harsja W., "The Religion of Java: A Commentary," *Indonesian Journal of Cultural Studies,* No. 1, Vol. V, (January 1973), hal. 85–114.

Baloch, N.A., 1980. *The Advent of Islam in Indonesia*. Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research.

Bastiaans, J. 1990. "Persekutuan Limbotto dan Gorontalo" dimuat dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta; Gadjah Mada University Press.

Bastin, Jhon dan Harry J. Benda. 1967. *A History of Modern Southeast Asia*, Prentice Hall.

Battuta, Ibnu, 1957. *The Travels of Ibnu Battuta in Asia and Africa*, terj. dan ed., H.A.R. Gibb. London: Routlegde & Kegan Paul.

Beaulieu, "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622)", dalam J. Harris, (ed.), *Navigantum atque Itinerantium Bibliotheca*, (London: Hakluyt Society, 1744), Jlid. I, bab. II, pasal XXV.

Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun,* Bandung/The Hague: W. van Hoeve.

————. "The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations", *JSEAH,* III: 1 (March, 1962).

————., and John A. Larkin, *The World of Southeast Asia*, Selected Historical Readings, Harper & Row, 1967.

Berg, C.C. 1950. "Islamization of Java", *Studia Islamica, IV,* Paris.

———-. 1962. "Javanese Historiography—a synopsis of its evolution" dalam D.G.E. Hall (ed.), *Historians of South East Asia,* London : Oxford University Press.

Berger, Peter L. &Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,* New York: Doubleday 7 Company.

Bousquet, G.H. 1938. "Intruduction a l 'etude de l 'Islam Indonesien", *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier, II-III

Boxer, C.R. 1969. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825.* New York: Alfred A Knof.

———-. 1973. *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800*. Harmondsworth: Penguin.

Braginsky, V.I. 1993.*The System of Classical Malay Literature*. Koninklyk Instituut Voor Taal Land.

Brakel, L.F. 1975. "State and Statecraft in the I7tb century Aceh", dalam Anthony Reid & Lance Catles (eds.), *Pre-colonial State Systems in Southeast Asia,* Kuala Lumpur: MBRAS.

———-. 1975. *Hikayat Muhammad Hanafiyah,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, 1977, 2 vols.

Brandes, DR. J.L.A.-Rinkes, Dr. D.A. 1911. *Babad Cirebon: Uitvoerige Inhoudopgave en Noten Door*. VBG Deel LIX Tweede Stuk Eerste Gedeelte. Albrecht & Co M. Nijhoff.

Braudel, Fernand. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* trans. Siân Reynolds, Glasgow, William Collins, Vol. I.

Brown, C.C. 1952. "Sejarah Melayu' or 'Malay Annals': a translation of Raffles MS 18," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume 25, No. 2 & 3.

———-. 1983. *Sejarah Melayu 'Malay Annals'*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Bruinessen, Martin van. 1990. "Mencari ilmu dan pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara naik haji," *Ulumul Qur'an* (Jakarta) Vol II No 5.

Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara.

Bulliet, R.W. "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", dalam Levtzion (peny.), *Conversion to Islam*, 36.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia.* Jakarta: Noura Books.

de Casparis, J.G. 1981. "Pour une histoire sociale de 1'ancienne Java principle an Xeme's", *Archipel* 21.

Castells, Manuel. 2010. *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II*. Second Edition Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.

Castles, Lance. 1976. *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: the Kudus Cigarette Industry*, New Haven: Southeast Asian Studies Yale University.

Cense, A.A. 1985. "Pemujaan Syaik Jasuf di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed.) *Sejarah Lokal di Indonesia,* Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.

Chambert-Loir, Henri. 1985. "Dato' ri Bandang. Legendes de Pislamisation de la region de Celebes-Sudi", *Archipel,* 29.

Chang, Dr. Haji Yusuf. 1988. "The Ming Empire : Patron of Islam in China and Southeast-West Asia", *JMBRAS,* lxi. part 2.

Chaudhuri, K.N. 1965. *Trade and Civilization in the Indian Ocean***.** Cambridge: Cambridge University Press.

Cloud, Donald, G. tt. *Southeast Asia, Tradition and Modernity in the Contemporary World,* Westview Press, Inc.

Coedes, George.1964. *Les etats hindouises d'Indochine et d'Indonesie.* Paris: Editions E. de Boccarid.

————. 1975. *The Indianized States of Southeast Asia*, Autralian National University Press, Canberra, 1975.

Daud, Alfani. 1997. *Islam* dan *Masyarakat Banjar*; *Deskripsi dan Analisa Kebudayaan* Banjar. Jakarta: Rajawali Press.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Nasional Indonesia (SNI),* Balai Pustaka Jakarta, 1993.

Dewes, G.W.J., dan P. Voorhoeve, *Adat Atjeh*, ('s-Gravenhage: VKI, 1958).

Didier, Charles. *Sojourn with the Grand Sharif of Mekkah*, (New York: The Oleandor Press, 1985).

Djajadiningrat, Hoesein. 1911. "Critische Overzicht van de Maleische Werken vervatte gegevens over de gescheidenis van het Sultanaat van Atjeh", *BKI*, 65.

————. 1965. "Local Traditions and the Study of Indonesian History" dalam Soedjatmoko et.al. (eds.) *An Introduction to Indonesian Historiography,* Ithaca, New York: Cornell University Press.

————. 1983. *Critiche Beschouwing van de Sajarah Banten: Bijdrage Kenschetsing van de Javansche Geschiedschrijving.* Jakarta: Penerbit Djambatan.

————, dan T.H. Pigeaud. 1989. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1989).

————. 1990. *Puncak Kekuasaan Mataram*, Jakarta: Grafiti Pers.

————. 1991. *Kemunduran Kerajaan Mataram*, Jakarta: Grafiti Pers.

Drewes, G.W.J. & P. Voorhoeve (eds.). 1958. *Adat Atjeh,* Leiden: KITLV. Vol. 24,

————. 1966. "The Struggle Between Javanese and Islam as Ilustrated the Serat Darmagundul", *BKI,* 122, 2

————. 1968. "New Light on the Coming Islam to Indonesia?" *BKI,* 124.

————. 1977. "Palembang Manuscripts and authors", yang dimuat sebagai Appendix dari bukunya, *Directions for Travellers on the Mystic Path,* (Verhandelingen van het KITLV, 81) The Hague: Martinus Nijhoff.

————. 1978. *An Early Javanese Code of Muslim Ethics.* The Hague: Martinus Nijhoff.

————. & L.F. Brakel. 1986. *The Poems of Hamzah Pansuri*. Doordrecht: Floris Publication.

Effendi, Chairil. 2009. "Oral Tradition and Identity of West Kalimantan Society" dalam *Sari: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu 27*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ekajati, Edi S. 1992. *Sejarah Lokal Jawa Barat.* Jakarta: Interumas Sejahtera.

Eliade, Mircea. 1963. *Myth and Reality*. (Terj). Willard R. Trask. New York: Harper & Row.

————, 1964. *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return.* Chicago: Harper Book.

Emmerson, Donald K. 1976. *Indonesia's Elite, Political Culture and Cultural Politics*, Cornell University Press, Ithaca, London.

de la Faille, P. Rov. 1971. *Dari Zaman Kesultanan Palembang* (terjemahan), Djakarta: Bhratara.

Fang, Liaw Yock. 1976. *Undang-Undang Melaka.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Fatimi, S.Q. 1963. *Islam Comes to Malaysia,* (edited by Shirle Gordon), Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.

Felix, Gilbert & Stephen R. Graubard (Editor). 1972. *Historical Studies Today*. New York: W.W. Norton & Company.

Geertz, Cliford. tt. “The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broken”, *CSHS,* II,

————. 1960. *The Religion of Java*, Illinois: The Free Press of Glencoe.

————. 1971. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Chicago & London : The University of Chicago Press, 1971 (Phoenix Edition)

————. 1973. *The Interpretation of Culture*, *Selected Essays by Clifford Geertz*, New York: Basic Books.

Gellens, S.I. 1990. “The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach”, dalam D.F. Eickelman dan J. Piscatory (ed) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imaginations*. Berkeley: University of California Press.

Gerung, Daud (Peny.), 2011. *Lombok Mirah Sasak Adi*, *Sejarah Sosial, Islam, Budaya, Politik dan Ekonomi Lombok*. Jakarta: Imsak Press.

Gibb, H.A.R. 1955. “An Interpretation of Islamic History II”, *MW*, 45, II.

————. 1957. *Ibn Batuta Travels in Asia and Africa 1325 - 1354,* (transl & ed.) London: Routledge & Kegan.

Glang, Alunan C. 1971. *Muslim: Secession or Integration,* Quezon City: Alunan C. Glang.

Gonda, J. 1952. *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur: Internasional Academy of Indian Culture.

de Graaf, H.J. 1961. *De regering van Sunan mangkurat 1, Tegal Wangi Vorst van Mataram, 1646 - 1677,* Leiden: KITLV, Martinus Njjhoff.

————. dan Pigeaud, Th. G. Th., 1986. *Kerajaan-Kerajaan Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad Ke-15 sampai 16*. Jakarta: Pustaka Grafiti Pers.

————. 1985. *Puncak Kekuasaan Mataram* (terjemahan), Jakarta: Grafiti Press.

————. 1985. *Awal Kebangkitan Mataram Masa Kekuasaan Senapati*, Jakarta: Grafiti Pres.

————. *De Eerste Moslimse Vortendommen op Java. Studien over de Staatskundige Geschiedenis van de 15de* e« *16de -Eeuw,* ‘S-Gravenhage: KITLV, 69.

Groeneveldt, W.P., 1877. “Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled from Chinese Sources, *VBG*, 39 part. I.

Guillot, Claude. 1985. Le role historique des perdikan ou “village frames”: Le Cas de Tegalsari”, *Archipel,* 30,

Gullick, J.M., 1958. *Indigenous Political System in Western Malaya*, London: The Athlone Press.

Gungwu, Wang, 1964. “The Opening of Relations between China and Malacca”, dalam John Bastin dan R. Roolvink, (ed.), *Malaysian and Indonesian Studies*, Oxford: Oxford Unvsersity Press.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Trans. & ed. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

Hall, D.G.E. 1970. *A History of Southeast Asia*, Third Edition, Macmillan, ST Martin Press, New York,

Hall, Kenneth R. 1985. *Maritime Trade and State Development* in *Early Southeast Asia,* Sydney/ Wellington: George Alien & Unwin.

Hamka. 1961. *Sejarah Umat Islam Jilid IV*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.

Hasbullah, Moeflich (ed.). 2003. *Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam*. Bandung: Fokusmedia.

Hasbullah, Moeflich. 2011. *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*. Pustaka Setia.

Hasjmi, A. (peny.). 1989. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung: Al-Ma'rif.

Heeslerman, J.C. 1986. "The Hindu Frontier", Makalah dalam The Third CGLY Conference in the Comparative Study of India-and Indonesia. Yogyakarta, 22-25 September 1986.

Hefner, Robert W. 1985, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton: Princeton University Press.

Hill, A.H. (peny.), "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33 (1960), 58-60.

Hodgson, Marshall G.S., 1974. *The Venture of Islam*. *Conscience and History in A World Civilization*. Vol. 2, Chicago: University of Chicago Press.

Hooker, M.B (ed.), 1983. *Islam in Southeast Asia*, Leiden, B.J Brill.

Hunt Esq, J. 1837. "Some Particulars Relating to Sulu in the Archipelago of Felicia", dalam J.H. Moors, *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Contries*, Singapura.

Hurgronje, C. Snouck. 1906. *The Achenese,* Leiden: E.J. Brill.

————. 1924. *Verspreide Geschriften*, Den Haag: Nijhoff.

Iskandar, Teuku. (ed.) 1866. *Nuruddin ar-Raniri:Bustanus Salatin* (Bab II, Pasal 15), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

————, 1958. *De Hikayat Atjeh*, s-Gravenhage: VKI.

————. (ed.). 1966. *Nuruddin ar-Raniri: Bustanus-Salatin (Bab II, Pasal 13),* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ismuha. 1986. "Ulama dalam Perspektif Sejarah" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali.

Ito, Takashi. 1978. "Why di Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.?" *BKI,* 134.

————, 1984. "The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh", Disertasi Ph. D., Australian National Universitu, Canberra,.

Jay, Robert, R. 1957. *Santri and Abangan. Religious Schism in Rural Central Java,* Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Jay, Robert R. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java*, Cultural Report Series No. 12, Southeast Asia Studies, Yale University.

Johns, A.H. 1961. "Muslim Mystics and Historical Writings", dalam D.G.E. Hall (peny.), *Historians of South East Asia*, London: Oxford University Press.

Johns, A.H. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH*, 2.

———-. 1966. "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Javanese Literature of Transition", Comparative Studies in Society and History, IX, 1 Oct.

———-., 1975. "Islam in Southeast Asia: Reflection and New Directions", *Indonesia*, 19.

———-, 1980. From Coastal Settlements to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Penensula and Java", dalam, *Indonesia: Australian Perspective*. Canberaa: Research School for Pacific Studies.

———-. 1984. "The Role of Structural Organization and Myth in Javanese Historiography" JAS, XXIV, 1 November.

———-. 1984. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey in Some Reference to Qur'anic Exegesis", dalam R. Israeli & A.H. Jons (eds.) *Islam in Asia: Volume II Southest and East Asia*, (Boulder: Westview, 1984)

———-. 1987. 'Tentang Kaum Mistik dalam Penulisan Sejarah Islam' dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarkat. Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Pustaka Firdaus.

Jones, Rusel. 1979. "Ten Conversion Myths from Indonesia" dalam Nehemia Levtzion (eels.) *Conversion to Islam,* New York: Homes & Meier Publisher, Inc.

Kaptein, Nico. 1999. *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, Kumpulan Karangan. Jakarta: INIS.

Karel A. Steenbrink. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19,* Jakarta: Bulan Bintang.

Kartodirdjo, Sartono. 1986. "The evolution of the socio-economic status of East-Javanese village and its inhabitants" dalam -(ed.) *Agrarian History,* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Kathirithamby-Wells, J. 1970. "Ahmad Shah Ibn Iskandar and the Late 17th Century Holy War in Indonesia", *JMBRAS* XUI, 1

———-, 1990. "Banten: A West Indonesian Port and Polity during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", dalam, J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers, (ed.), *The Southeast Asian Port and Politiy: Rise and Demise*. Singapore: Singapore University Press.

Kern, R.A. 1938. dalam F.W. Stepel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, I, Amsterdam: Joos van de Vondel.

Kern, R.A. 1974. *De Islam in Indonesia*, Den Haag.

Koentjaraningrat. 1963 "*The Religion of Java:* a Review" *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 1, 2.

————, 1963. "Pembicaraan Buku Clifford Geertz, The Religion of Java," *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Jilid I, No. 2 (September 1963).

Kuhn, Thomas. 1968. *The Structure of Scientific Revolution,* Chicago: University of Chicago Press.

Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan.

————. 2003. *Metodologi Sejarah.* Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya.

Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London: Routledge, 2003).

Langen, K.F.H. van, 1986. "De Inrichting van het Atjehsche Staatbestuur onder het Sultanaat", *BKI*, 34 (1888), terj. Indonesia oleh Aboe Bakar, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

Langlois, C.V. and Seignobos C. 1989. *Introduction to the Study of History*, London: Duckworth.

Leur, J.C. van. 1955. *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Sosial Economic History*. Bandung: Van Hoeve The Haque.

van der Lith, P.A. 1883-6 *Kitab 'Ajayib Al-Hind: Livre des Marveilles de l 'Inde*, terj. Prancis L. Marcel Devic, Leiden: Brill.

Lombard, Denys. 1986. *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka.

————. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jilid 2 & 3. Jakarta: Gramedia.

Majul, C.A. 1979. *Muslims in the Philippines*, edisi kedua, Quezon City: The University of the Philippines Press.

Manguin, Pierre-Yves 1985. "The Introduction of Islam into Campa", *JMBRAS,* lviii, part 1.

Manusama, Zacharias Jqzef. 1977. *Hikayat Tanah Hitu: Historic en sociale siructuur van de Ambonse eilanden in het algemeen en van Uli hitu in het bijzonder to het midden der zeventiende eeuw",* Proefschrift, Rijksuniversiteit te Leiden.

Marcopolo. 1903. *The Book of Sir Marco Polo*, terj. Sir Henry Yule, London: John Murray, 1903.

Marrison, Geoffrey E. 1951. "The coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS,* 24.

———-. 1999. *Sasak and Javanes Literature of Lombok*. Leiden: KITLV Press.

Mattulada. 1975. *"Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis",* Disertasi Doktor, Jakarta: Universitas Indonesia

———-. 1983. "Islam di Sulawesi Selatan", dalam Taufik Abdullah (ed.) *Agama dan Perubahan Sosial,* Jakarta: Rajawali Press.

McKay, Elaine (ed).1976. *Studies in Indonesian History*, Pitman Australia.

Mednick, Malvin. 1974. "Some Problems of Moro History and Political Organizations" dalam Peter G. Cowing dan Robert D. McAmis, *The Muslim Filipinos,* Manila: Solidaridat Publishing House.

————. 1979 "Some problems of Moro History and Political Organization" dikutip oleh Peter G. Cowing, *Muslim Filipinos Heritage and Horizon,* Quezon City: New Day Publishers.

Mees, C.A. (ed.), 1956. *De Kroniek van Koetei,* Santport

Mehden, Fred R. von der. 1993. *Two World of Islam, Interaction Between Southeast Asia and the Middle East*, University Press of Florida.

Meij, Van der. 2002. *Puspakrema: A Javanese Romance from Lombok.* Leiden: CNWS.

Meilink-Reolofsz, M.A.P. 1962. *Asian Trade and European Influence.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Meuleman, Johan Hendrik. 2003. "Islam Asia Tenggara dan Proses Globalisasi," dalam Moeflich Hasbullah (ed.), *Asia Tenggara dan Konsentrasi Kebangkitan Islam.* Bandung: Fokusmedia.

Milner, A.C. 1982. *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule,* Tucson: The University of Arizona Press.

———-. 1983. "Islam and the Muslim State" dalam M.B. Hooker (ed.) *Islam in Southeast Asia,* Leiden: E.J. Brill.

Moedjanto. 1987. *Konsep Kekuasaan Jawa: Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*. Yogyakarta: Kanisius.

Moertono, S. 1968. *State and Statecraft in Old Java*, Ithaca: Cornell University Modern Indonesian Project.

———-. 1985. Soemarsaid, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Moquette, J.P. 1912. "De Grafsteenen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan", *TBG*, 54 (1912).

Muhaimin, Abdul G. 1995 "The Islamic Tradition of Cirebon: *Ibadat* and *Adat* among Javanese Muslims", Canberra: Ph.D Thesis Australian National University.

van Neerssen, F.H. (dan R.C. de longh),1977. *The Economic and Administrative History of Early Indonesia,* Leiden/Koln: EJ. Briil.

Neher, Clark. D. 1981. *Politics in Southeast Asia*, Schenkman Publishing Company, Inc., Cambridge: Massachusetts.

Nieuwenhuijze, C.A.O van. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia.* The Hague dan Bandung: W. van Hoeve Ltd.,.

Nock, A.D. 1998.*Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Noorduyn, J. 1956. "De islamisering' van Makassar", *B,K.I.* cxii.

———-. 1968. "Further Topographical/Notes on the Ferry Charter of 1358", *BKI* 124.

Nor bin Ngah, Mohd. 1983. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars.* Institute Of Southeast Asian Studies.

O.W. Wolters. 1982. *"man of prowess" History, Culture and Region in Southeast Asian Perspective,* Singapore: ISEAS..

Olthof, W.L. 1941. *Poenika Serat Babad Tanah Jawi Wiwit Saking Nabi Adam Doemoegi Ing Taoen 1647*. S'Gravenhage.

P.E. and Josselin de long, 1964. "The Character of the Malay Annals" dalam John Bastin & R. Roolvink (eds.) *Malayan and Indonesian Studies.* Oxford: Clarendom Press.

Pamenan, Iljas Sutan. 1959. *Rentjong Atjeh Ditangan Wanita.* Djakarta (n.p), (stensil).

Pelras, Christian. 1985. "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi", *Archipel,* 29.

Pigeaud, Theodore G.Th. 1967. *Literature of Java, Vol. 1: Synopsis of Javanese Literature,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Pires, Tome. 1994. *The Suma Oriental fo Tome Pires*, terj. Armando Cortesao. London: Hakluyt Society.

Poerbatjaraka, *Rm.Hg.,* 1952. *Riwayat Indonesia I.* Yayasan Pembangunan Jakarta.

———-. 1952. *Kepustakaan Djawa*, Jakarta: Djambatan.

————. 1978. *Wayang Lambang Ajaran Islam,* Jakarta: Pradnya Pramita.

Pranowo, Bambang. 1991. "Creating Islamic Tradition in a Rural Java," Melbourne: PhD Thesis Monash University.

Prodjokusumo, dkk. 1991. *Sejarah Ummat Islam Indonesia*. Jakarta: PP MUI.

Pudentia (ed.). 1998 *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Quennel, P. 1928. *The Books of the Marvels of Indie*, London: Routledge, 1928

Raffles, Thomas Stamford. 1978. *The History of Java.*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Rahim, Husni., 1998. *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama di Masa Kesultanan dan di Masa Kolonial di Palembang.* Jakarta: Logos.

Ras, JJ. 1968. *Hikayat Banjar,* The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1990. "Tradisi Jawa mengenai masuknya Islam di Indonesia" dalam W.A.L. Stockhof & N.J.G. Kaptein (eds.), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam".* Jakarta: IMS.

Reid, Anthony. 1969. "Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia," dalam *Journal of Southeast Asian History* 10, No. 13, December 1969.

———. 1975. "Trade and the Problem of Royal Power in Aceh", dalam, A. Reid dan L. Castles, (ed.), *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asi.* Kuala Lumpur: Monograph MBRAS.

———-. 1977. "Trade and State Power in the 16th and 17th Century Southeast Asia", *Proceedings Seventh IAHA Conference*, Bangkok.

————. 1980 "The Structure of Cities in Southeast Asia, Sixteenth to Seventeenth Centuries," in *Journal of Southeast Asian Studies 11* (September), 1980.

————(ed.). 1993. *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Monash Paper on Southeast Asia - No. 27.

————(ed.). 1993. *Southeast Asia in Early Modern Era*, Trade, Power, and Belief, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.

————(ed.). 1996. *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and the Chinese*, Allen&Unwin.

————. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, *Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London.

Ricklefs, M.C. 1981. *A History of Modern Indonesia.* London: The Macmillan Press.

———-. 1974. "Six Centuries of Islamization in Java", dalam Nehemia Levtzion, (ed.), *Conversion to Islam*. New York/London: Holmes dan Meiere.

————. 1993. *A History of Modern Indonesia since c.1300*, *Second Edition.*Stanford, California, Stanford University Press.

————. 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries.* USA: EastBridge.

Rinkes, Panggung. D.A. 1910. "De heiligen van Java", 7.5. G., 52 (1910), *i* (19H), 54 (1912), 55 (1913)

Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia. 1963. *Risalah Seminar: Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia,* Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia.

Robson, S.O. 1981. "Java at the Crossroads", *BKI,* 137, 2 & 3.

Rockhill, W.W. 1913. "Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocen during the Fourteenth Century", dalam *T'oung Pao*, 14.

Ronkel, Ph.S. van. 1914. "Het Heiligdom te Oelakan". *T.B.G., 56.*

Rosa de Meglio, Rita 1970. "Arab Trade with Indonesia and Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", dalam D.S. Richard (ed.) *Papers on Islamic History II: Islam and the Trade of Asia; a Colloquium,* Oxford ; Bruno Gassier & Philadelphia : University pf Pennsylvania Press.

Rosidi, Ajip. 1984. 'Ciri-ciri Manusia dan Kebudayaan Sunda,' dalam Edi S. Ekadjati (ed.), *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*, Bandung: Girimukti Pustaka.

Saksono, Widji. 1995. *Mengislarnkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo,* Bandung: Pustaka Mizan.

Saleh, Siti Hawa. 1982/3 *Hikayat Merong Mahawangsa,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, terj. T. Hamid, Banda Aceh: Departemen P & K.

Sardesai. 1994. *Southeast Asia, Past and Present.* San Francisco: Westview Press, Inc., Boulder-.

Schrieke, B. 1919. "Lets over het Perdikan Institimt", *TBG,* LVIII.

———. 1955. *Indonesia Sociological Studies,* Part II, The Hague-Bandung: W. van Hoeve, 1955

Sedyawati, Edy. 1996. "Kedudukan Tradisi Lisan dalam Ilmu-ilmu Sosial dan Ilmu-ilmu Budaya" dalam *Warta ATL, Jurnal Pengetahuan dan Komunikasi Peneliti dan Pemerhati Tradisi Lisan*. Edisi II Maret. Jakarta: ATL.

Sewang, Ahmad M. 1997. "Islamisasi Kerajaan Gowa", Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

———. 2005. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Shils, E. 1983. *Tradition,* Chicago: Chicago University Press.

Siegel, James. 1969. *The Rope of God,* Los Angeles, Berkeley: University of California Press.

Soebardi, S. (ed. & ten.). 1975. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction*, Translation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Traditio. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1976. 'The Place of Islam' dalam Elaine McKay (ed.), *Studies in Indonesian History*, Pitman Publishing Pty Ltd.

Soekardi,Yuliadi. 2002. *Kian Santang: Penyebar Agama Islam di Jawa Barat.* Bandung: Pustaka Setia.

Sofwan, Ridin, dkk, 2000. *Islamisasi di Jawa: Walisanga, penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sofyan, Ismail. M, Hasan Basry, T. Ibrahira Alfian (eds.). 1994. *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah,* Jakarta: Bank Exim.

Steinberg, David Joel (ed.). 1987. *In Search of Southeast Asia*, A Modern History, Revised Edition, Allen&Unwin.

Suherman, Yuyus. 1995. *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda.* Bandung: Pustaka.

Sulendraningrat, P.S. 1972. *Purwaka Tjaruban Nagari,* yang diselenggarakan oleh "penanggung Jawab Sedjarah Tjirebon dan Staf Kaprabon Lemahwungkuk Tjirebon, Djakarta: Bhratara.

———-. 1983. *Sejarah Cirebon.* Jakarta: P.N. Balai Pustaka.

———-, P.S. 1984. *Babad Tanah Sunda dan Babad Cirebon.* n.p

Suminto, Aqib. 1980. "Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms of the Malay-Indonesian Archipelago," *Der Islam* 57.

———-. 1986. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES.

Suryanegara, Ahmad Mansur. 2009. *Api Sejarah*, Bandung: Salamadani.

Tarling, Nicholas, 1966. *A Concise History of Southeast Asia*. New York, Washington, London: Frederick A. Praeger.

Teeuw, A.A. 1964. "Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu", dalam John Bastin & R. Roolvink (eds.) *Malayan and Indonesian Studies,* London: Oxford University Press, 1964.

———-. dan David K. Wyatt. 1970. *Hikayat Patani,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Tibbets, G.R. 1979. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia.* Leiden & London. E.J. Brill.

Tjandrasamita, Uka. 1967. *Sultan Agen Tirtayasa: Musuh Besar Kompeni Belanda.* Jakarta: Nusalarang.

———-, 1989. "The Coming and Spread of Islam in the Malay: World Reflection on The Process of Islamization." Seminar Internasional tentang Islam Civilization in The Malay World, Bandar Seri Bagawan, 1-5 June, 1989

———-. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG.

Trimingham, J.S. 1973. *The Sufi Orders in Islam,* London: Oxford University Press.

Vansina, Jan. 1965. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (trans. by H.M. Wright) London: Routledge & Kegan Paul.

Villiers, John. 1990. "Makassar: The Rise and Fall of an East Indonesian Maritime Trading State, 1512-1669", dalam J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers, (ed.), *The Southeast Asian Port and Politiy: Rise and Demise*, Singapore: Singapore University Press.

Vlekke, B.H.M. 1943. *Nusantara*: *History of the East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

von Grunebaum, G.E. & Roger Caillos. 1966. *The Dream and Humam Societies*, Los Angeles & Berkeley: University of California Press.

von Heine Geldera, R. 1955. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia,* Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Wake, Christopher H."Malacca's early Kings and the Reception of Islam" *JSEAH,* vol 2 (September)

Webb, Jennifer M. (ed.). 2002. *Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society,* Victoria, The Cranlana Program.

Wertheim, W.F. 1959. *Indonesian Society in Transition*. Bandung & The Hague: W. van Hoeve.

Wijoyo, Alex Soesilo. 1997. "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition", Ph. D. Dissertation, Columbia University, New York.

William, Lea A. 1976. *Southeast Asia: A History,* New York, Oxford University Press.

Wink, Andre 1986. "Al-Hind": India and Indonesia in the Islamic World -Economy, c 700-1800 AD' - Makalah dalam the Third CDLY Conference on the Comparative Study of India and Indonesia, Yogyakarta 22 - 25 September 1986.

Winstedt, R.O. 1917. "The Advent of Muhammadanism in the Malay Paninsula and Archipelago", *JMBRAS,* 77.

————. 1920. "History of Kedah", *JSBRAS,* 81

————. 1935. "A History of Malaysia", *JMBRAS*, 13, I (1935), 29.

————., 1938. "Sejarah Melayu or Malay Annals", *JMBRAS*, 16 (1938), 42-226.

————., dan P.E. Josseli de Jong. 1965. "The Maritime Law of Malacca", *JMBRAS*, 29

————., 1969. *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969.

Woelders, M.O. 1975. *Het Sultanaat Palembang*, 's-Gravanhage: Martinus Nijhoff.

Wolters, O.W. 1967. *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya,* Ithaca, New York : Cornell University Press.

————. 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History.* Ithaca: Cornell University Press.

Woodward, Mark R.1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Temple: The University of Arizona Press.

Wu, Wang Gung. 1992. *Nation and Community: China, Southeast Asia and Australia*, Allen&Unwin.

Yatim, Badri. 1999. Sejarah *Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekkah dan Madinah) 1800-1925*. Jakarta: Logos.

Zaelani, Kamarudin. 2007. *Satu Agama banyak Tuhan: Melacak Akar Sejarah Teologi Wetu Telu*. Mataram: Pantheon Media Pressindo.

Zainuddin, H.M.1961.*Tarich Atjeh dan Nusantara,* Medan, Pustaka Iskandar Muda

Zakarsi, H. Effendi. 1981. *Unsur Islam dalam Perwayangan,* Jakarta: Alfa Daya

Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan*, Jakarta: Rajawali Press.